كتاب

اللؤلؤ المنظوم في مبادى العلوم

تأليف

حضرة صاحب الفضيلة الاستاذ العلامة المحقق الشيخ
محمد أبي عليان الشافعي من خيرة علماء الازهر
الشريف نفع الله به المسلمين

طبع على نفقة حضرة الاستاذ العلامة الفاضل السيد فريد
الضرغامي الازهري وهو الذى سماه بهذا الاسم

﴿ طبع بالمطبعة الحسينية المصرية بكفر الطماعين بمصر ﴾

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يامن فتحت الباب لاحزابك * ورفعت الحجب لاحبابك *
فعرفوا سبيل الصواب * واقتفوا آثار من أنزل عليه الكتاب * عليه
الصلاة والسلام * وآله وصحبه الكرام * ﴿وبعد﴾ فلما كان أمر
العباد * لاينتظم في المعاش والمعاد * الا بقوانين تدور عليها أفعالهم
وترجع اليها أحوالهم * أرسل الله تعالى رسله بالشرائع الطاهرة * وأيدهم
بالمعجزات الظاهرة * ومن لطفه تعالى بالعباد * أرسل كل رسول بلسان
قومه ليبين لهم المراد * ومن ثم جاء القرآن بالعربية * والتوراة بالعبرية *
والانجيل باليونانية * والزبور بالسريانية * ذكر هذه اللطائف الفنري
على المواقف * ولما كانت رسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم عامة
لجميع الأنام * وشريعته الغراء هي الباقية الى انقضاء الأيام * ولم يتيسر
حفظ أحكامها * لخواص الأمة وعوامها * الا بتحرير مقاصدها *
وتقرير قواعدها * ولا يتم ذلك الا بضبط أحوال اللغة العربية * التي
جاءت بها رسالة خير البرية * وفق الله تعالى أئمة الأمة لضبطها بمالها
وما عليها * فاستنبطوا منها علوما يرجع في فهم معانيها اليها * ولخدمة
الشريعة فكشفوا رسومها * ودونوا في الدفاتر علومها * ومن المعلوم ان

اكتشاب العلوم هو الذى به تكمل القوة العاقلة التى بها امتياز الانسان عن بقية الحيوانات * وأنفعها العلوم الشرعية فانها مبنى سعادته في الحياة وبعد الممات * وهى متوقفة على علوم العربية * فانها وسائل الوصول الى الشريعة المحمدية * ولما كان كل مايكتسبه الانسان يحتاج الى انتقاده * ليعرف صحته من فساده * ولا سيما العلوم فانها مفاتيح الابواب ومدار الاكتساب * والذهن فيها قد يخطى * وفي فهم دقائقها قد يبطى * وكان علم المنطق هو معيار العلوم * وميزان المنطوق والمفهوم* وبه يكتسب الذهن العصمة عن الاخلال * والسرعة في الانتقال* تلقاه غالب علماء الشريعة بالقبول * واعتنى به منهم كثير من الفحول* ولذلك كان الذى تداولته أيدينا * وشاع ذكره في نادينا * أحد عشر علماً وهى الصرف والنحو والمعانى والبيان والبديع والحديث والتفسير والاصول والفقه والتوحيد والمنطق * وأما غيرها وان كان له نفع في الشريعة أيضاً كالحساب والعروض فقد امتازت عنه تلك العلوم بكثرة احتياجها اليها * وتوقف الاحاطة باطرافها عليها * ولما كان كل علم من العلوم مسائله متكثرة في نفسها من جهة كثرة الاحوال المبحوث عنها فيه ولكنها مكتنفة بجهتى وحدة تضبطها الاولى ذاتية وهى وحدتها من جهة وحدة موضوع العلم المبحوث فيه عن أحواله والثانية عرضية كوحدتها من جهة وحدة غايتها المرتبة عليها وكان كل شارع في تحصيل كثرة يحتاج الى الاحاطة بما يضبطها ليأمن من فوت مايبتغيه* والوقوع فيما لايعنيه * كما أشار اليه الفنارى على ايساغوجى كان كمال الشروع في كل فن متوقفاً على مقدماته ووسائله * كمعرفته حقيقته وموضوعه وفائدته ومسائله * ومن ثم أشار شيخ الاسلام * شيخنا

الشمس الانبابي متع الله بوجوده الانام * على مريد التدريس في زمانه *
ان يصنع رسالة فيما أشرت الى بيانه اختيارا للنصيحة * واختبارا *
للقريحة * فوضعت رسالة في ذلك * مستمدا من الله فتح المسالك *
مرتبة على مقدمة ومقصد وخاتمة لان البحث فيها اما ان يكون عام النفع
في مبادى كل علم وهو المقدمة واما أن يكون خاصا بكل علم على حدته
من العلوم المذكورة وهو المقصد وأما الخاتمة فهي في انه ينبغي أن
يكون تحصيل العلوم كلها على الوجه الشرعى ودفع الاشكال عن ذلك
وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه أنيب

المقـــدمة

في مباحث تتعلق بمبادى العلوم على وجه العموم

المبحث الاول في معنى المقدمة والمبادى

اما المقدمة فهي في اللغة اما مأخوذة من قدم بالتشديد بمعنى تقدم وسبق فيكون معناها الامر السابق على غيره واما من قدم كذلك بمعنى جعل غيره متقدماً وسابقاً فيكون معناها الامر الذى يجعل الشيء سابقاً على غيره وفي الاصطلاح لها معنيان أيضا لانها اما مقدمة علم أو مقـدمة كتاب فالاولى مايتوقف عليه الشروع في العلم من المعلومات وهذه من قبيل المعانى والثانية طائفة من الكتاب تقدمت امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه وهذه من قبيل الالفاظ على مختار السيد فى أسماء الكتب وتراجمها فتكون مقدمة كل من جنسه حيث كانت العلوم من قبيل المعانى والكتب من قبيل الالفاظ وعلى هذا فبينهما التباين في المفهوم وان كان بينهما العموم والخصوص الوجهى في التحقق لانه اذا تحققت المعانى التى يتوقف عليها الشروع في العلم فقد تحقق معها الالفاظ

الدالة عليها وتكون قطعة من بعض كتبه نافعة في ذلك الكتاب واذا تحققت الالفاظ التى ينتفع بها في الكتاب فقد تكون معانيها متوقفاً عليها الشروع في العلم ولا يخفى انه لابد من تقدم كل منهما على المقصود فمن أخر مقدمة الكتاب أو العلم عنه في تأليفه فقد أخرها عن رتبتها ومن قال ان مقدمة العلم هى الالفاظ باعتبار دلالتها على المعانى لان المعانى لاتقوم بنفسها حتى توصف بالتقدم يقال له هى قائمة بالذهن ويتوقف عليها حصول ماهى مقدمة له ذهنا فالمدار على تقدمها في الذهن وهو طبيعى لاعلى تقدمها في الوضع الذى هو باعتبار الالفاظ بخلاف مقدمة الكتاب فالعبرة بتقدمها في الوضع وقولنا من المعلومات يخرج به الصفات التى يتوقف عليها الادراك كالحياة والعقل والحواس فليست من مقدمة العلم وان توقف الشروع فيه على وجودها لانه لايتوقف على العلم بها وذلك لان مرادهم مقدمة كل علم بخصوصه وتلك الصفات لابد منها في مطلق العلم فمن لم يصرح بذلك القيد أراد أن مقدمة كل علم مايتوقف عليها الشروع في ذلك العلم بخصوصه وعلى ان العلوم من قبيل الادراكات فينبغى أن تكون المقدمة مايتوقف عليه العلم من الادراكات كتصور حقيقة العلم والتصديق بثمرته كما أشار له السيد على المطول وكذا يقال على انه من قبيل الملكات لكن يرد على تعريف مقدمة العلم انه يشمل الادلة وقد يجاب بأن الادلة انما يتوقف عليها الحصول والمقدمة يتوقف عليها الشروع في التحصيل وفيه خفاء وقد يقال كل دليل لايتوقف عليه الا مسئلة بخصوصها غالباً والمقدمة يتوقف عليها الشروع في جميع مسائل الفن على السواء * والاول أشار اليه عبد الحكيم على المواقف بقوله ان المقدمة تطلق على مايتوقف عليه

ماعداه توقف شروع أو توقف ذات وهى بهذا المعنى تشمل الدليل وتطلق على مايتوقف عليه ماعداه توقف شروع فقط وهى بهذا المعنى لا تشمله وهذا هو المراد فى مثل هذا المقام وظاهر هذا انهما معنيان لها لكنه قال في حاشيته على المطول المقدمة اذا أضيفت الى العلم تطلق على مايتوقف عليه مسائله شروعا أو تصورا أو تصديقا فيعم المبادى أيضا أو شروعاً فقط أى يراد ذلك المعنى باطلاق العام أعنى ماتقدم امام العلم على فرد منه لانه نقل في الاصطلاح الى هذا المعنى اذ لاداعى اليه وللزوم النقل الى معانى كثيرة لانه يقال مقدمة الدليل لما يتوقف عليه صحته ومقدمة القياس لما هو جزء منه اه وفي حواشى العطار على الخبيصى ان التاء في المقدمة اما للنقل من الوصفية الى الاسمية لان الاسمية فرع الوصفية كما ان التأنيث فرع التذكير * وبه صرح العصام تبعا لظاهر كلام جماعة * واما للتأنيث بناء على بقاء المعنى الوصفى بحاله وبه قال عبد الحكيم تبعا لآخرين اه فما مر عنه مبنى على هذا ويتجه اجراء ذلك الخلاف في نحو خاتمة وأورد على مفهوم الاضافة في مقدمة الكتاب انه يستلزم أن يكون الكتاب غير مشتمل عليها مع انها جزء منه وهو مركب منها ومن غيرها وأورد أيضا ان تسمية الامور الواقعة في أول الكتاب للانتفاع بها في باقيه مقدمة كتاب اصطلاح جديد لادليل عليه في كلامهم * وأجيب عن الاول بأن الاضافة في مقدمة الكتاب على معنى من التبعيضية لانها بعضه * وعن الثانى بأنه صرح بهذه التسمية في الفائق وفي المغرب فليست اصطلاحا جديدا على ان الاصطلاح يكفى فيه وجود المناسبة بين المعنى الاصطلاحى والمعنى اللغوى وهى موجودة ثم ان كلا من مقدمة العلم ومقدمة

الكتاب من قبيل أسماء الاجناس الصادقة على القليل والكثير فكل ماتحقق فيه أحد ذينك المفهومين صدق عليه أحد الاسمين سواء كان أمرا واحدا أوأمورا متعددة وقد يتوهم ان المقدمة كاسماء العلوم وأسماء الكتب فيجوز انها من قبيل اعلام الاشخاص ويكون المختار انها اسم للالفاظ وان كانت مقدمة علم كما وقع لبعضهم وليس كذلك كما علم مما مر اللهم الا ان وقعت ترجمة فحينئذ يكون مدلولها ماوقعت ترجمة له بخصوصه (وأما المبادى) فهي في اللغة جمع مبدأ بمعنى مكان البدء وفي الاصطلاح مايتوقف عليه العلم تصورا أوتصديقا كما يفيده مامر أولا عن عبد الحكيم * وفي حاشية العطار ان المبادى تطلق على مايتركب منه الشيء كالكليات للمعرف والقضايا للقياس وعلى مايتوقف عليه الشيء وهذا أعم وفيها وفي التهذيب ان المبادى هي تعاريف الموضوعات كتعريف الكلمة بأنها لفظ وضع لمعنى مفرد وتعاريف اجزائها كتعريف اللفظ والوضع والمعنى المفرد وتعاريف جزئياتها كتعريف الاسم والفعل والحرف وتعاريف اعراضها كتعريف الاعراب والبناء وغيرهما والمقدمات التي تتركب منها أدلة المسائل اه وفي آخر التهذيب ان المبادى قد تطلق على مايبدأ به قبل المقصود اه وفي الحاشية الاليق ان تذكر مبادى كل علم في صدره ومبادى كل باب من ذلك العلم في صدر ذلك الباب اه وقد تطلق المبادى على مقدمة الشروع كما في قولهم ان مبادى كل فن عشرة

المبحث الثاني في العلم

اعلم أولا ان النفس النباتية جسم به تغذية الجسم وتنميته وتوليده والنفس الحيوانية جسم به ادراك المحسوسات والتحرك بالارادة وقاله

الاصفهانى هى جسم بخارى لطيف متكون من ألطف اجزاء الاغذية منبعث عن القلب الى اجزاء البدن يثير في كل عضو قوة تليق به ويكمل بها نفعه والنفس الانسانية مابه ادراك المعقولات وهى عند الحكماء جوهر مجرد بمعنى انه ليس جسما ولا جزء جسم متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهذا التعلق ليس على وجه الحلول ولا على وجه المجاورة بل تعلق العاشق بالمعشوق لتوقف كمالاتها ولذاتها الحسية والمعنوية على البدن ووافقهم على ذلك الراغب والغزالى من المسلمين * ونقل الملوى عن الغزالى انها المخاطبة المنعمة المعذبة وقيل كما في الاحياء هى لطيفة متعلقة بالقلب تعلق المستعمل للآلة بالآلة وقيل تعلق المتمكن بالمكان وقيل تعلق الاعراض بالاجسام والاوصاف بالموصوفات وهى على هذا مراد من قال انها قوة في القلب وقيل انها قوة في الدماغ وقيل غير ذلك والمختار عند جمهور المتكلمين كما في المواقف انها الهيكل المخصوص الذى يعبر عنه بأنا وهو مجموع البدن والروح ويتلخص من كلام النووى على مسلم والمحلى على جمع الجوامع ان النفس عند الفلاسفة وكثير من الصوفية جوهر مجرد وعندالاطباء وجمهور المتكلمين جسم بخارى وهى الروح عند الجميع وقال كثير من المتكلمين ان الروح عرض وهى الحياة اه والعقل قال في التلويح هو عند الحكماء جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولكن يفيض منه نور معنوى يشرق على النفس فتدرك بواسطته المعقولات فهو لها كالشمس للعين في ان كلا يخرج به ادراك المدرك من القوة الى الفعل وهو العقل الاول الذى قال فيه صلى الله عليه وسلم أول ماخلق الله العقل ويطلق على النور المشرق منه على النفس

ويطلق على قوة للنفس بها تكتسب العلوم قال وهى قابليتها لاشراق ذلك النور وقوله الاول ان كان المراد به النوع الصادق على العقول العشرة المعروفة عندهم فأوليته بالنسبة لأول فرد منه أوبالنسبة لعالم العناصر وان كان المراد به الاول من العشرة التى هى افراد ذلك النوع فاوليته ظاهرة لكن التعريف لنوعه لاله وفيضان النور من العاشر على النفس بالمباشرة ومما قبله بواسطة مابعده وقوله يطلق على النور قريب من قول بعض المتكلمين هو نور روحانى به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية أى نور معنوى يشبه الروح في انه لايعلم حقيقته الا الله تعالى وقوله بها تكتسب العلوم قريب من قول بعضهم قوة للنفس بها تستعدلادراك المعقولات الا ان في هذا دورا وقيل لادراك العلوم النظرية والصناعات الفكرية فتعلقه على هذا أخص منه على الاول والمعقولات محتملة للعموم والخصوص والعقل بهذا المعنى قائم بالنفس كما ذكره ابن يعقوب على التلخيص وقيل هو قائم بالقلب ونسب لجمهور الحكماء والمتكلمين والشافعية وقيل قائم بالدماغ ونسب للاطباء والحنفية كما في القسطلانى على البخارى في أواخر كتاب الايمان وعلى هذين لايفسر بتلك القابلية بل يكون للنفس بمنزلة السراج لداخل البيت المظلم وهو المعنى الذى شاع التعبير عنه بالذهن كما يفيده تعريفهم له * قال السعد في مطوله الذهن قوة للنفس بها تستعد لاكتساب الآراء ويطلق العقل عند الحكماء على النفس الناطقة أيضا كما في مقام نسبة الادراك اليه فيكون اطلاقه عليها مجازيا ونسبة الادراك اليه حقيقية فان أريد به تلك القوة فاطلاقه عليها حقيقى والنسبة اليه مجازية لان المدرك حقيقة هو النفس وقيل ان هناك لطيفة لايعلمها الا

الله تعالى وهى من حيث شهواتها والتعبير عنها بأنا يقال لها نفس ومن حيث تفكرها يقال لها عقل ومن حيث حياة الجسد بها يقال لها روح فالثلاثة متحدة بالذات مختلفة بالاعتبارات * واعلم أيضا ان المدركة بالفتح اما أمر خارجى واما مفهوم ذهنى والمدرك للامر الخارجى هو احدى الحواس الخمس الظاهرة والمفهوم اما كلى واما جزئى والجزئى اما صور وهى المدركة بواسطة تعلق احدى الحواس الظاهرة ببعض الامور الخارجية واما معان وهى الامور الجزئية المنتزعة من أشخاص المحسوسات ولكل واحد من هذه الاقسام الثلاثة مدرك وحافظ فمدرك الكلى وما في حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض المادية هو العقل وحافظه على مازعموا هو المبدأ الفياض ومدرك الصور هو الحس المشترك وحافظه الخيال ومدرك المعانى هوالوهم وحافظه الذاكرة ولا بد من قوة أخرى متصرفة وتسمى أيضا مفكرة ومتخيلة للتركيب والتحليل وبهذه الامور تنتظم أحوال الادراكات كلها * فان قلت مفهوم الفعل والحرف لايتصف بالكلية ولا الجزئية كما قاله العطار على الخبيصى * قلت لعل ذاك باعتبار ان النسبة فيهما آلة لملاحظة غيرها فلا تقبل الاتصاف أصلا فان لوحظت في نفسها قصدا كانت مستقلة بالمفهومية فلا تخرج عن الاتصاف بالكلية أو الجزئية وفي رسالة الوضع ان مدلول الحرف جزئى ومدلول الفعل كلى وحقق شارحها ان الفعل جزئى كالحرف ومما تقدم يعلم ان النفس لاتدرك شيأ بذاتها بل بواسطة آلاتها فتدرك الامور الخارجية والصور والمعانى بواسطة قوى النفس الحيوانية وهى قسمان ظاهرية وباطنية فالاولى خمس السمع وهو قوة قائمة بالعصب الذى في داخل الأذن تدرك بها الاصوات والبصر وهو

قوة قائمة بالحدقة وقيل بالعصب المتصل بين الدماغ والحدقة تدرك بها
الالوان والاضواء والذوق وهو قوة قائمة بالعصب الذى في ظاهر اللسان
تدرك بها الطعوم والشم وهو قوة قائمة بمقدم الدماغ تدرك بها الروائح
من طريق الانف واللمس وهو قوة قائمة باكثر اجزاء البدن تدرك
بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة واللين
والصلابة ولا مانع من قيام قوتين أو أكثر بمحل واحد كاللمس والذوق
في ظاهر اللسان ولا يدرك بقوة منها مايدرك بالاخرى من المحسوسات
بالذات وأما المحسوسات بالعرض والتبعية للمحسوسات بالذات كالاشكال
والاوضاع والمقادير والاعداد والحركة والسكون والبعد والقرب
والمماسة فيجوز اشتراكها فيها كما يدرك الشكل بالبصر واللمس والثانية
خمس أيضاً الحس المشترك وهو قوة في مقدم التجويف الذى في مقدم
الدماغ تقوم بها صور المحسوسات الجزئية عند حضورها والخيال وهو
قوة في مؤخر ذلك التجويف تكمن فيها تلك الصور عند غيبوبتها
والواهمة وهى قوة في مقدم التجويف الذى في مؤخر الدماغ تقوم
بها صور المعانى الجزئية المنتزعة من المحسوسات عند حضورها والذاكرة
وهى قوة في مؤخر هذا التجويف تكمن فيها تلك الصور عندغيوبتها
والمتصرفة وهى قوة في التجويف الذى بين ذينك التجويفين وظيفتها
التحليل والتركيب بين بعض المحسوسات والمعانى وبعضها الآخر
واختراع صور لم يعلم وجودها وهذه الخمسة أثبتها الحكماء بناء على
منعهم صدور الكثير عن الواحد وجوز المتكلمون نفيها واحالة
وظائفها على العقل لانهم لايمنعون ذلك وتدرك الكليات والجزئيات
المجردة عن المادة بواسطة العقل وهو القوة السابقة وحافظه هو المبد

الفياض الذى هو العقل العاشر وهو عقل فلك القمر لانه مرتسم فيه صور المعقولات الماضية والمستقبلة على مازعموا وكذا ماقبله من المبادى التى هى بقية العقول العشرة مرتسم فيها ذلك أيضا كما ذكره السيد على المواقف ويمكن التوفيق بين هذا وبين ماورد في الشرع من ان القلم كتب في اللوح ما كان وما يكون واتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان صور الجزئيات الجسمانية ترتسم فيها أوفي آلاتها فذهب جماعة الى الثانى بناء على ان الصورة الشخصية الجسمانية منقسمة فلو ارتسمت في النفس الناطقة لانقسمت بانقسامها وذهب آخرون الى ان الصور كلها مرتسمة فيها لانها هي المدركة للاشياء الا ان ذلك بواسطة آلاتها ذكره ابن قاسم في آياته عند مبحث الحسن والقبح في جمع الجوامع فمثلا اذا سمع الانسان خبرا فقد أدرك اللفظ بواسطة السمع وينتقل منه الى ادراك مدلوله بواسطة باقى القوى كل على مايليق به واذا رأى مكتوباً فقد أدرك الخط بواسطة البصر وينتقل منه الى اللفظ الخيالى ومنه الى المدلول كذلك فعلم ان الخبر الصادق ليس سببا مستقلا للعلم بل واسطة للقوى في ادراكها مدلوله ولكن لما كان عليه مدار الشرعيات اهتم به المشائخ وعدوه سببا كما أشار له السعد في شرح العقائد ثم ان النفس الانسانية في مبدأ أمرها خالية عن جميع المعقولات غالبا وانما تحدث لها بواسطة تلك القوى كما يدل عليه قوله تعالى والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون ولها في تلك الحالة قوة استعدادية محضة بها تستعد للادراك وتسمى

العقل الهيولاني ثم اذا أدركت المعقولات الضرورية بواسطة تلك القوى حصل لها قوة أخرى بها تستعد لاستنباط النظريات من البديهيات وتسمى العقل بالملكة وهي المشهورة بملكة الاستحصال فاذا استنبطت النظريات من البديهيات وصارت مخزونة عندها بحيث تستحضرها متى شاءت بلا كسب جديد حصل لها قوة أخرى وتسمى العقل بالفعل وهي المشهورة بملكة الاستحضار ثم اذا كانت مستحضرة لتلك المعقولات المكتسبة بحيث لاتغيب عنها حصل لها قوة أخرى وتسمى العقل المطلق وتلك المعقولات تسمى العقل المستفاد ومنها العلوم المتعارفة بين العلماء ومن ثم لايكادون يطلقون العلم في الاصطلاح الا على المعقولات النظرية اذا علمت هذا وذاك * فاعلم ان العلم في اللغة يرادف المعرفة والفهم قيل والجزم وعند الحكماء هو حصول صورة الشئ في العقل فقيل معناه انتقاش العقل وتأثره بتلك الصورة فيكون من مقولة الانفعال وقيل معناه الصورة الحاصلة فيه التي حصل بها ذلك التأثر فيكون من مقولة الكيف وصورة الشئ الحاصلة في العقل هي ما يكون آلة لامتياز ذلك الشئ فيه سواء كان نفس ماهيته كما للحكماء أو شبحا ومثالا له كما لبعضهم والمراد بحصولها فيه حصولها عنده لتناول الجزئيات التي لاحصول لها الا في الحواس ثم هذا يتمشى على ان الماهية كما توجد في الخارج توجد في الذهن وأنكره جمهور المتكلمين وما نجده في أنفسنا فهو خيال لاحقيقة له كما في المرآة على ماعليه بعض الحكماء وعند بعضهم هو تعلق النفس بالشئ على جهة انكشافه لها فيكون من مقولة الاضافة والتحقيق انه الصورة لان العلم يوصف بالمطابقة وغير الصورة لايوصف بها ثم العلم عندهم يشمل الظن والشك والوهم والجهل المركب وهو

يخالف استعمال اللغة والشرع والعرف وان أطلق عليها مجازا كما في تعاريف العلوم الظنية والمختلف في مسائلها * وعند المتكلمين هو صفة يتجلى بها الامر لمن قامت به وهى مراد من قال انه صفة توجب لمحلها تميزا لايحتمل النقيض ولو بالحواس كما هو رأى الاشعرى وقد يخرج عنه ادراك الحواس كما هو رأى جهور المتكلمين لئلا تتصف البهائم بالعلم فيبدل الامر بالمعنى ويقيد التمييز بكونه بين المعانى ويراد بها المعقولات الصرفة وهذا هو المعنى الذى أراده الشيخ الاشعرى بقوله هو الذى يوجب كون من قام به عالماً الا ان في كلامه دورا والظاهر انه على هذا من قبيل الكيفيات أيضا لكنه سابق على حصول الصورة على القول به لانه ناشئ عنه فليس اياه وموجب لادراك الضروريات كالنظريات فليس ملكة الاستحصال لانها خاصة بالنظريات ومترتب عليه الادراك فليس ملكة الاستحضار لانها تترتب على الادراك ويحتمل أن الصفة عندهم هى الصورة عند الحكماء كما قرره عبد الحكيم على العقائد * وقيل هو تميز معنى عند النفس لايحتمل النقيض وهو مراد الشيخ بقوله أيضا هو ادراك المعلوم على ماهو به لكن فيه الدور وقد يقال هو مراد بعض المعتزلة بقوله هو اعتقاد الشئ على ماهو به عن ضرورة أودليل والمراد بالاعتقاد الجازم فخرج الظن وبقوله عن ضرورة أودليل خرج التقليد وهذا مراد الامام بقوله انه اعتقاد جازم مطابق لموجب ومراد من قال هو حكم الذهن الجازم المطابق لموجب لكن يرد على الثلاثة انها لاتشمل التصور لان الاعتقاد والحكم يختصان بالتصديق الا ان يصطلحوا على ذلك كما عليه الاصوليون ويخصوا التصور باسم المعرفة وعليه ما اشتهر من ان العلم خاص بالمركبات والمعرفة بالبسائط

وعلى هذا فيكون من قبيل الاضافات والامور الاعتبارية وعلى الاول والثالث فانقسامه الى التصور والتصديق ظاهر وعلى القول بانه الصفة فانقسامه اليهما باعتبار تعلقه بالمعلوم لاباعتبار ذاته واختلف هل الامتياز بين التصديق والتصور باعتبار الذات * فالاول الاذعان للنسبة والثانى بمجرد الادراك ولو للنسبة أو باعتبار المتعلق فقط فالاول الادراك المتعلق بالنسبة والثانى الادراك المتعلق بالمفرد * وفي حواشى العطار على الخبيصى ان الحق هو الاول بشهادة الوجدان هذا وأما ماشتهر من ان العلم بمعنى مطلق الادراك فالمراد بالادراك فيه حصول الصورة عندالعقل أوالصفة ذات التعلق أو نفس التعلق كما سيأتى وبالجملة فالعلم لم يخرج عندجمهور الحكماء عن الصورة الحاصلة عند العقل أو تأثر العقل بتلك الصورة ولا عند المتكلمين عن الصفة الموجبة للاتصاف بالعالمية أو تعلق النفس بالمعلوم الذى هو اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهذه المعانى الاربعة تتحقق في الانسان ولو بادراك أمر واحدويطلق في العرف على طائفة من المسائل مضبوطة بجهة واحدة والغالب أن تكون كلية نظرية وقد تكون جزئية كما ذكره الصبان على الاشمونى وقد تكون ضرورية كما في بعض مسائل المنطق * وقد يطلق أيضا على طائفة من التصورات أى المفردات التى يتصورها العقل مضبوطة بجهة واحدة أيضا كما أفاده السعد في المقاصد وعبد الحكيم على المطول ويطلق على التصديق بتلك المسائل وعلى تصور تلك المفردات ويطلق على الملكة التى تحصل للنفس من ادراك تلك المسائل أوالمفردات التى يقتدر بها على استحضارها عند الحاجة الى ذلك وقد يطلق على الملكة التى يقتدر بها على استحصال ذلك والمتجه ان ملكات العلوم مختلفة بالذات

اما ملكات الاستنباط فلاختلاف الطرق التي تستنبط منها الفنون واختلاف المنشا يوجب اختلاف الناشئ عنه وأما ملكات الاستحضار فلأن ادراك كل طائفة من المعقولات غير ادراك الاخرى واختلاف المنشا يوجب اختلاف الناشئ الا أن يقال ان ذلك يوجب اختلاف الاشخاص فلا ينافي اتحاد النوع أو الجنس * فان قلت اطلاق العلم في عرفهم على هذه المعاني المخصوصة أفلا يجوز أن يكون من اطلاق العام على الخاص * قلت قد يشير اليه قول عبد الحكيم على المطول في معنى قولهم العلم اما بمعنى الادراك أو المسائل أو الملكات ان المراد بالادراك فيه الصفة ذات التعلق أو نفس التعلق أو حصول صورة الشئ وقوله هناك في موضع آخر ان أسماء العلوم كالنحو تطلق على المسائل المدللة وعلى ادراكها وعلى الملكة التابعة لذلك وان لفظ العلم يطلق على مطلق العلوم وعلى ادراكه وعلى الملكة التابعة لذلك فتراه أفاد أن لفظ العلم يطلق على هذه الثلاثة بلا اعتبار الخصوص فلو أطلق عليها باعتبار الخصوص كان من قبيل اطلاق العام على الخاص لكن المتبادر من نحو قولهم موضوع العلم كذا وتعلمت علما من العلوم هو المعنى الخاص والتبادر من علامات الحقيقة فينبغي أن يكون من قبيل الحقيقة العرفية في تلك المعاني * ولذلك اشتهر اعتراضهم على تعريف بعض العلوم بأنه علم يحصل به كذا بأنه يشمل المركب منه ومن غيره والجواب عنه بأن قيد الوحدة معتبر في العلم كما وقع في أوائل حاشية عبد الحكيم على القطب ثم على انه من قبيل الملكة فهو من قبيل الكيف وعلى انه بمعنى الادراك فهو على ماتقدم من التفصيل وعلى انه بمعنى المسائل أو التصورات فالظاهر انه من قبيل الصورة الحاصلة في النفس التى هى من

مقولة الكيف أيضاً ويؤيده ماقرره المناطقة من ان القضية كما تكون لفظية تكون عقلية لان معناه كونها قائمة بالعقل فالطرفان والنسبة من حيث حصولهـا عند العقل كيفية قائمة به ومن حيث حصولهافي الواقع يختلف حالهـا باختلاف حال الواقع وأما تصريحهم في حواشى المختصر بأن العلم بمعنى الاصول والقواعد ليس من الكيفيات النفسانيـة فلعله مبنى على القول بأن الحاصل في النفس هو المعلوم بحقيقتـه لاشبحه ومثاله *وفي حاشية العطار على الخبيصى ماحاصله ان الحاصل في الذهن هو الاشياء أنفسها على ماعليه المحققون من الحكماء أواشباحها ومثلها على ماعليه البعض منهم وعلى الاول فقيل تنقلب الاشياء في الذهن كيفاً وقيل العلم بكل مقولة عين تلك المقولة واطلاق اسم الكيف على الكل بطريق التأويل وعلى الثانى فلا خفاء في ان العلم من قبيل الكيف وانكار المتكلمين للوجود الذهنى مبنى على الاول دون الثانى فتأمل اهـ وأما القول بأن العلم عين المعلوم فهو مبنى على تعريف العلم بالصورة الحاصلة في الذهن وان المراد بالمعلوم هو تلك الصورة الا انها باعتبار حصولهـا في الذهن علم وباعتبارها في ذاتها معلوم كذا في حاشـية الصبان على الملوى هذا وقال الغزالى في الاحياء قد كان العلم يطلق على العلم بالله تعالى وبآياته وبافعاله في عباده وخلقه فتصرفوا فيه بالتخصيص حتى اشتهر في المناظرة مع الخصوم في المسائل الفقهية وغيرها ولكن ماورد في فضل العلم والعلمـاء أكثره في المعنى الاول اهـ وهو يفيد ان العلم يطلق على أخص ممـا تقدم لكن بحسب اقتضاء المقام ثم الذى ينبغى أن يراد بالعلم من هـذه المعانى لاسـيما في مقام تعاريف الفنون المدونة هو المسائل أو المفردات على حسب المراد لانه يقال تعلمت

النحو والبديع مثلا * والاول بمعنى المسائل والثانى بمعنى المفردات اللهم الا ان قامت قرينة على خلافه * وينبغى أن يراد أيضا مايشمل ادراك المخالف المخطئ كما في السيد على المواقف لانه صواب في اعتقاده ثم هذا كله في العلم الحصولى الذى مداره على ان يحصل في النفس صورة ما يكون في الواقع وأما العلم الحضورى فهو حضور الشئ فيها بحقيقته لابصورته قال الحكماء ولا تخلو عنه النفس أصلا لانها لاتخلو عن العلم بنفسها ووجود الشئ في النفس على الاول وجود ظلى لان صورته حاكية له كالظل الحاكى للشجرة وعلى الثانى أصلى لانه موجود فيها بعينه لابصورته * فان قلت هذا التوجيه يظهر على القول بأن الصورة الذهنية غير الخارجية لاعلى انها عينها قلت يكفى فيه التغاير بالاعتبار * فان قلت يلزم من حضور النفس في النفس ظرفية الشئ في نفسه وانفعاله عن نفسه ان فسر العلم الحضورى بادراك الحاضر في النفس بحقيقته واطلاق العلم على العالم ان فسر بالشئ المعلوم الحاضر في النفس على نمط تفسير الحصولى بالصورة الحاصلة فيها * قلت التغاير الاعتبارى كاف في مثل ذلك كما صرح به السيد على المواقف وفي الدسوقى على شرح السنوسية ان علم الله حضورى لان الحصولى يستلزم سبق العدم فتأمل * وفي تقرير شيخنا الشربينى على جمع الجوامع ان علم الملائكة حضورى عند الحكماء وعند أهل السنة حقيقة علمهم مغايرة لحقيقة علم البشر وعلم الانبياء بلغ الغاية القصوى كما أشار له شارح حكمة العين اه والمتجه ان علمه تعالى أولى بما قيل في علم الملائكة عند أهل السنة ثم ماقيل فيه عند الحكماء ينافي مامر ان صور الكائنات مرتسمة في العقول العشرة لكن المنافاة بناء على ماقرره

بعضهم

بعضهم أنها من الملائكة حتى صرح بعضهم بأن العقل العاشر هو جبرائيل الا أن يقال انه حصولي قبل وجود الكائنات وحضوري بعد وجودها فان قلت العلم سواء كان بمعنى تأثر النفس عن المعلوم أو بمعنى الصورة الحاصلة فيها فهو عرض موجود في النفس عند الحكماء فوجوده فيها من قبيل الوجود الاصلي أو الظلي * قلت اما وجود الانفعال فيها فهو فهو أصلي وأما وجود الصورة فيها فمن حيث اعتبارها في ذاتها أصلي ومن حيث كونها حكاية لذى الصورة ظلي وبالجملة فوجود العلم في النفس أصلي ووجود المعلوم فيها ظلي فلا اشتباه * فان قلت قد صرحوا بأن العالم بالشئ يعلم انه عالم به فعلمه بأنه عالم من أى العلمين هو أمن الحصولي أم من الحضوري * قلت اذا عرفت ان الحضوري هو حضور الشئ في النفس بحقيقته لا بصورته ولا شك ان العلم حاضر فيها بحقيقته لا بصورته علمت ان العلم بالعلم من قبيل الحضوري لانه لا معنى لانطباع صورته في النفس مع وجوده فيها بعينه هذا وقد صرح عبد الحكيم على القطب بما يفيد التردد في ذلك عند الكلام على رسم المنطق * فان قلت ذكروا في مقام تعريف العلم ان تصوره ضروري وقيل نظري والتصور هو حصول الصورة في النفس فالعلم بالعلم حصولي * قلت على ظاهر هذا يكون حصوليا وأفاد السيد على المواقف انه يجوز تصور الحاضر في النفس كتصور الخارج عنها اه لكن تقرر ان صورة الشئ مابه امتيازه ولو حقيقته * فان قلت العلم بالعلم يلزمه الدور أو التسلسل لاسيما على انه ضروري لان العلم بالعلم معلوم أيضا وعلم العلم بالعلم معلوم وهلم جرا فان عاد الى الاول لزم الدور والا فالتسلسل وكلاهما باطل * قلت هذا مبني على انه كلما يحصل علم لزم علمه بالفعل وليس كذلك

لكثرة ما يحصل فيها ولا تشعر به بل غايته انه يجوز علمه اذا توجهت اليه النفس وقد لاتتوجه له ثم المتبادر ان العلم بالكيفيات النفسانية كالغضب والحلم واللذة والالم من قبيل العلم الحضوري لانه لامعنى لانطباع صورها في النفس مع حضورها فيها بأعيانها بناء على ان كونها نفسانية بمعنى انها قائمة بالانفس كما تصرح به عبارة المواقف في بحث الصحة والمرض وأما على ان معناه كونها قائمة بالابدان ذوات الانفس فيكون العلم بها من قبيل الحصولى لان وجودها في البدن أصلى وفي النفس ظلى لكن مرادهم الاول كما علمت وادراك النفس لها بواسطة قوة باطنية قائمة بالقلب تسمى الوجدان * وقال الدسوقي في حواشي المختصر قائمة بالنفس وهو الوجه لانه لامعنى لتوسط ما في القلب بين النفس وبين ما فيها من المعانى مع ان المدرك حقيقة هو النفس بواسطة قواها وهذه القوة مختصة بادراك ما كان قائما بالمدرك من المعانى الجزئية دون ما كان خارجا عنه * وبعضهم استغنى عنها بالواهمة فجعلها مدركة المعانى الجزئية ولو لم تكن منتزعة من المحسوسات الظاهرية ولعل هذا وجه عدم ذكر الوجدان مع القوى الباطنة عند من لم يذكره وصريح عبارة ابن يعقوب على التلخيص وتبعه الدسوقى ان الوجدان قوى متعددة بحسب تعدد الكيفيات المدركة بها فالمدركة للغضب غير المدركة للشهوة وغير المدركة للجوع وهكذا * فان قلت انا نجد الالم الحسى يقوم ببعض اجزاء البدن دون بعض كوجع الجنب تارة والبطن أخرى فلو قيل بان الوجدان قائم باجزاء البدن كاللمس أو بأن اللمس هو المدرك للذة والالم الحسيين لكان له شبهة والا فما الفرق بين الوجع في الضرس والمرارة في اللسان مع ان كلا منهما

منهما يدرك في محله وترتسم صورته في الحس المشترك * قلت هذا مبنى على توهم ان اللذة والالم يقومان ببعض الاعضاء وليس كذلك فانه اذا تكيف العضو بكيفية فأدركت النفس ذلك التكيف فان كان بكيفية ملائمة كالحلاوة كان ملائماً وادراك النفس له لذة وان كان بكيفية منافرة كالمرارة كان منافرا وادراك النفس له ألماً ثم المتجه ان ادراكها لذلك التكيف بواسطة اللمس لان ذلك التكيف جزئي مادي وهي لاتدركه بذاتها * وقيل التحقيق ان ذلك الادراك ملزوم للذة والالم فيكونان كيفيتين تابعتين له فظهر ان اللذة والالم ناشئان عن تكيف العضو بما مر وليسا قائمين به وان المدرك لهما سواء كانا بمعنى الادراك أو الكيفية التابعة له ليس الحس بل النفس بواسطة الوجدان أو الواهمة على مامر وان الوجع ليس هو الالم بل سبب له والظاهر ان ادراكه بقوة اللمس لانها سارية في جميع البدن ماعدا الرئة والكبد والطحال والكلية * وقال السيد على المواقف في بيان الوجدانيات هي التى نجدها اما بنفوسنا او بآلاتنا الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا وخوفنا وغضبنا ولذتنا وألمنا وجوعنا وعطشنا اه فتأمل هذا والظاهر أن المتكلمين لايثبتون الوجدان أيضاً ويحيلون وظيفته على العقل كما مر * فان قلت اذا كان لكل من هذه الاشياء مدخل في الادراك فما المدرك منها بالحقيقة * قلت اشتهر ان المدرك حقيقة هو النفس وغيرها آلات قيل ولذلك كان النائم لايسمع ولا يبصر ولو فتحت عيناه وقيل المدرك للمحسوسات هو الحواس ولذلك كانت البهائم تدرك المحسوسات مع عدم تعلق النفس الناطقة بها ويمكن البحث في الاول بأنه يجوز أن يكون عدم ادراك حواس النائم لفقد شرطه وهو سريان النفس الحيوانية الى

محال تلك القوى * وفي الثاني بأنه يجوز أن يكون المدرك في البهائم هو النفس الحيوانية التي بها استعدت اعضاء الحواس لما خلقت له وذلك انها منبعثة الى جميع اجزاء البدن باطنه وظاهره مشيرة فى كل عضو قوته الخاصة به ثم ان كان ضوؤها متعلقاً بجميع البدن فتلك حالة اليقظة وان انقطع عن ظاهره دون باطنه فحالة النوم وان انقطع عنه بالكلية فحالة الموت كما ذكره الاصفهاني وبالجملة فظاهر كلام الحكماء ان المدرك للجزئيات الجسمانية هو النفس الحيوانية حيث أضافوا القوى السابقة اليها والمدرك للكليات والجزئيات المجردة هو النفس الناطقة والتحقيق ان المدرك للكل في الانسان هو النفس الناطقة لانها تحكم على الجزئي المحسوس بالكلي كحكمها على زيد بأنه انسان فلا بد من تعقلها لهما غير ان صور الكليات والجزئيات المجردة ترتسم في ذاتها بواسطة العقل وصور الجزئيات المادية ترتسم في آلاتها وهى الحواس فتلاحظها النفس من هناك كما يلاحظ الانسان الصور في المرايا فلا يلزم من ادراك النفس للشيء ارتسام صورته فيها بل فيها أوفي قواها وهى أحرى بنسبة الادراك اليها من النفس الحيوانية لان هذه تدرك مالا تدركه تلك ثم انه يمكن انها اذا لاحظت الصور المرتسمة في الآلات انطبعت فيها صور أخرى حاكية لتلك الصور كانطباع ما في مرآة في أخرى فعلى هذا يكون العلم هو الصورة الحاصلة في النفس الحاكية لما في الخارج أو لصورة ما في الخارج لكن هذا رجوع الى مذهب جمهور المتكلمين الذين لا يجعلون ادراك الحواس الظاهرة علما فالوجه ان محله على مذهب الشيخ الاشعرى والحكماء هو النفس والحواس وعلى مذهب الجمهور النفس فقط لانها يقوم بها الكليات والجزئيات المجردة

ولو

ولو منتزعة من الصور المادية القائمة بالحواس ولعله يتخلص من هذا بما اشتهر من ان العلم خاص بالكليات تصورا لها وتصديقا بأحوالها والمعرفة بالجزئيات كذلك وقيل محل العلم غير متعين عند أهل الحق بل يجوز أن يخلقه الله تعالى في أى جوهر أراد من البدن وقيل السمع يدل على ان محله هو القلب ونقل عن بعض المحققين ان ظاهر عباراتهم يدل على ان المراد بالقلب هنا النور الروحانى المختص به الانسان لاالعضو المعروف في جميع الحيوان اه والمتبادر ان ذلك النور هو العقل فلينظر معنى قيام العلم به مع تعريفهم له بأنه نور روحانى به تدرك النفس العلوم ولعل معناه تعلق العلم به ويمكن ان المراد به الروح المدركة بواسطة العقل وهى النفس وجعلها محلا للعلم أقرب من جعل العقل محلا له * فان قلت الحواس من قبيل الكيفيات وهى اعراض فكيف يقوم بها بعض العلم عند من قال به مع ان العلم عرض والعرض لايقوم بالعرض * قلت قد جوز الحكماء وبعض المتكلمين قيام العرض بالعرض وذلك مبنى عليه * وقد يقال هذا مسلم اذا اختلف العارض والمعروض بخلاف ماهنا فان العلم كيف فكيف يقوم بكيف آخر مع اتحادهما في الجنس الا ان يكتفى بالتغاير في النوع * ويمكن ان معنى قيامه بالحواس قيامه بمحلها * فان قلت على ان العلم قائم بالنفس والنفس غير حالة في البدن ولا مجاورة له يكون العلم غير قائم بالشخص العالم بل بما يتعلق به مع ان مقتضى اللغة في قولنا زيد عالم انه قائم به العلم قلت قيام الصفة بالموصوف عند أرباب العربية أعم مما هو عند الحكماء وزيد عندهم عبارة عن النفس وعند اللغويين عبارة عن الشخص * فان قلت العلم على ماذكرت من معانيه حصوله لااختيار للعبد فيه فكيف كلف به

وطلب منه عقلا وشرعاً * قلت المكلف به انما هو وسائله ومباديه كتوجيه الحواس نحو المحسوسات والعقل نحو المعقولات فمتى ارتسمت صور المحسوسات الجزئية في قواها أدركت النفس بالضرورة مابه اشتراكها وما به افتراقها فتحكم على هذا بأنه ذاك وعلى هذا بأنه ليس بذاك ومتى حضرت عندها المعقولات الضرورية سواء كانت مفردة أو مركبة ورتبتها على طبعها تحركت وانتقلت منها الى معقولات أخرى وهكذا الى المقصود وهذا من قبيل ماقالوا فيما كلف به العبد هل هو الفعل الاختيارى وهو تعلق قدرته بالمقدور أوالاثر الناشئ عنه وهو حصول المقدور والوجه انه الثانى قصدا والاول تبعا ولك ان تقول لاتكليف بالعلم الضرورى حيث عرفوه بأنه مالا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق فان المحسوسات مثلا لاتحصل بمجرد الاحساس المقدور بل تتوقف على أمور غير مقدورة لانعلمها كاذكره السيد على المواقف الاان يقال

على المرء ان يسعى على الامر جهده * وليس عليه ان تتم المقاصد

* فان قلت النفس جوهر مجرد عن المادة وعلائقها والمعقولات كيفيات قائمة بها على مامر والحركة هى انتقال الجسم من مكان الى مكان فكيف وصفت النفس بالحركة في المعقولات * قلت اما ان يكون جريا على اصطلاح الحكماء من ان الحركة هى الخروج من القوة الى الفعل أى خروج الشئ من حصول حالة له بالقوة الى حصولها له بالفعل لكن الحركة عندهم هى ذلك الخروج على التدريج وخروج النفس من الجهل بالشئ الى العلم به دفعى فالمراد هنا مطلق الانتقال ولو دفعياً واما ان يكون على سبيل التخيل والتشبيه والمراد ان النفس تتوجه أولا الى المبادى وتستحضرها بواسطة العقل ثم

تتوجه منها الى المطالب فتدركها بواسطته أيضاً

المبحث الثالث في الحد

اعلم ان المجهولات اما ان يكون العلم بها تصورا وهو ماليس بحكم واما ان يكون تصديقا وهو الحكم بمعنى ايجاب شئ لشئ أوسلبه عنه وعلى كل اما ان يكون بديهيا لايتوقف على نظر بل يحصل بمجرد العقل أومع الحس أونحوه واما ان يكون اكتسابيا يتوقف على النظر في طريق يوصل اليه والنظر حركة النفس في المعقولات طلبا للعلم بالمجهول وفي حواشي العطار على الخبيصى الفكر عند المتقدمين حركة النفس من المطلوب الى المبادى ثم من المبادى الى المطلوب * وعند المتأخرين ترتيب المبادى اللازم للحركة الثانية والنظر هو الفكر بأحد المعنيين أوهو ملاحظة المعقول الواقعة في ضمن الحركتين أوفي ضمن الترتيب لتحصيل المجهول اه وقد يطلق كل منهما على المبادى المرتبة لموصلة الى مجهول تصورى أو تصديقى بل قد يراد بالترتيب الأمور المرتبة كذلك كما يؤخذ من شروح الشمسية والمواقف ومن عرف النظر بأنه الفكر المؤدى الى علم أوظن أراد بالعلم فيه مايشمل التصور وقد يطلق الفكر عرفا على حركة النفس في المعقولات أى حركة كانت ويقابله التخيل وهو حركتها في المحسوسات * فان قيل بعض الأدلة محسوس كالعالم لوجود الصانع والخطابات اللفظية للاحكام الشرعية فكيف يكون النظر فيه فكرا * قلت صرح الجلال المحلى على جمع الجوامع بأن المراد النظر فيما يعقل من الدليل وتخصيص الفكر بحركة النفس في المعقولات مبنى على طريق الاقدمين ان العقل لايدرك المحسوسات أصلا وأما على طريق المتأخرين انه يدركها بواسطة الحواس

فحركة النفس فيها فكر أيضا كحركتها في المعقولات كما صرح به البناني عليه والطريق مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب وصحة النظر بصحة المادة والصورة للمنظور فيه وفساده بفسادهما فان كان المطلوب تصوريا فالطريق الموصل اليه يسمى المعرف وان كان تصديقيا فالطريق الموصل اليه يسمى الدليل * فالمعرف هو ما يكون تصوره سببا لتصور الشئ اما بكنهه أو بوجه يميزه عما عداه * والمراد بتصور الشئ بكنهه ادراك حقيقته بكنهها وهذا لايمكن الابادراك جميع ذاتياتها واجزائها بكنهها * والمراد بتمييزه عما عداه تعيينه في النفس من بين جميع اغياره * وهذا يمكن بادراك بعض اجزاء حقيقته أو بعض خواصها وقد يراد بالكنه مجرد الذاتيات كلا أو بعضا وبالوجه ماعدا ذلك ويلزم من تصوره بالكنه تميزه عما عداه ولا عكس وأما تصور المعرف فهو أعم من ان يكون بالكنه أو بالوجه أيضا لكن المراد به خطوره بالبال لانه يجب علمه قبل التعريف به والالزم التعريف بالمجهول والشئ يجب أن يكون مجهولا من الجهة التي يراد علمها والالزم تحصيل الحاصل * فان قلت علم المعرف يلزمه خطوره بالبال في مبدأ حصوله وعلم الشئ لازم للخطور بالبال فكيف يتأخر حتى يقصد تحصيله * قلت ليس كل خطور للمعرف يلزمه علم الشئ بل الخطور على وجه النظر فيه لللا تنساب منه * وفي حواشي العطار على الخبيصي عن عبد الحكيم مايفيد الخلاف في اشتراط صحة حمل المعرف على المعرف وظاهر تعريفه بما مر عدم الاشتراط وظاهر تعريف السعد له في التهذيب بقوله معرف الشئ مايقال عليه لافادة تصوره انه يشترط ذلك بل مذهب السعد ان المعرف محمول على المعرف بالفعل عند التعريف وان كان مذهب السيد ان التعريف تصوير محض لاحمل فيه كما ذكره

يس

بس على الفاكهى وعلى الاول يظهر ماشتهر من ان جملة التعريف قضية طبيعية وحينئذ فالمستلزم هو الخطور على وجه الحمل وفي البنانى على جمع الجوامع ان التصور ادراك الشئ مطلقا عند الجمهور وعند بعضهم انه ادراك المعنى بتمامه * وأما ادراكه بوجه فهو شعور لاتصور اهـ وينقسم المعرف الى حد ورسم لانه ان كان بمجرد ذاتيات الشئ فحد والا فرسم وذلك ان المعلوم التصورى اما جزئى واما كلى فالجزئى مايمنع تصوره من اعتقاد الشركة فيه ولا مدخل له في التعريف والكلى مالا يمنع تصوره من ذلك وهو منحصر في خمسة أقسام النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام لانه اما ان يكون تمام ماهية الجزئيات التى اشتركت فيه أولا فالاول هو النوع والثانى اما ان يكون داخلا في الماهية أوخارجا عنها صادقا عليها فالداخل ان كان تمام الجزء المشترك بين الماهية وبين ماهية أخرى فهو الجنس وهو قريب للماهية ان كان تمام المشترك بينها وبين كل واحد مما يشاركها فيه حتى يصح جواباً عنهما كالحيوان بالنسبة للانسان والجوهر بالنسبة للجسم وبعيد عنها ان كان تمام المشترك بينها وبين بعض مايشاركها فيه فيصح جواباً عنهما دون بعضه الآخر فلا يصح جواباً عنها وعن ذلك البعض كالجسم بالنسبة للانسان وكالجوهر بالنسبة للحيوان فانه تمام المشترك بينه وبين العقول والنفوس التى هى جواهر مجردة عند الحكماء وليس تمام المشترك بينه وبين النبات ولا بينه وبين الجماد * وان لم يكن تمام المشترك بان لم يكن مشتركا بينها [illegible] غيرها أوكان بعضا من تمام المشترك فهو الفصل الذى يميز الماهية عن غيرها ولو في الجملة وهو قريب لها ان ميزها في جنس قريب كالناطق المميز للانسان عما يشاركه في

الحيوان وبعيد ان ميزها في جنس بعيد فقط كالحساس المميز للانسان عما يشاركه في الجسم * والخارج ان اختص بالماهية التى يصدق عليها فهو الخاصة والافهو العرض العام والثلاثة الاولى ذاتية والاخيران عرضيان * وحاصل التقسيم كما في الخبيصى على التهذيب ان الكلى بالنسبة الى ماتحته من الافراد اما جزء من ماهية الافراد وهو الجنس والفصل أو تمامها وهو النوع أو خارج عنها وهو الخاصة والعرض العام وفي حواشى العطار عليه ان المراد بما تحته مايصح حمله عليه ولو كان كلياً أيضا * والنوع لايقع في التعريف لانه تمام الماهية المراد تعريفها وكذلك العرض العام لخروجه عنها وعمومه لغيرها على ما يأتى فانحصر التعريف في الثلاثة الباقية هذا وفي حواشى العطار أيضا ان النوع غير معتبر في التعريفات ولا يرد تعريف الصنف بالنوع مع الخصوصية لانه تعريف اسمى والنوع فيه جنس اسمى وان كان في نفسه نوعاً حقيقيا اه ملخصا * فان قلت العلم باختصاص ذلك الخارج بالمعرف متوقف على العلم بانتفائه عن جميع ماعداه وهو متوقف على العلم بجميع ماعداه وهو متعذر * قلت قد يجاب عن ذلك بأنه يكفى العلم بجميع ماعداه اجمالا كما صرح به عبد الحكيم على المطول في بحث القصر ثم ان كان التعريف بمجرد الذاتيات فهو الحد وهو تام ان كان بجميع الذاتيات وناقص ان كان ببعضها والا فهو الرسم وهو تام ان كان بالجنس القريب والخاصة وناقص ان كان بغير ذلك وهذا مبنى على ان فائدة التعريف هى الاطلاع على ذاتيات الماهية أو تمييزها عما عداها فمدار التعريف على مايحصل به ذلك لاعلى كل ماوقع فيه فلو ذكرت الخاصة مع جميع الذاتيات فهو حد تام أومع الفصل فهو حد ناقص وأفاد السيد على القطب والفنارى

على

على ايساغوجي ان مدار التعريف على قوة الاطلاع على الماهية ولا شك ان الاطلاع على ذاتياتها وعوارضها أقوى منـه على ذاتياتها فقط فيعتبر كل ماوقع فيه من ذلك لافادته قوة الاطلاع فيكون للعرض العام ثمرة في التعريف وعلى هذا فيقال ان كان التعريف بمجرد الذاتيات فبمجموعها حد تام وببعضها حد ناقص والا فبالجنس القريب والخاصة رسم تام وبغيره رسم ناقص فالعرض العام مع الفصل أو الخاصة والخاصة مع الفصل والجنس البعيد مع الخاصة رسوم ناقصة * وفي حواشي العطار أيضا ان المشهور وجوب تقديم الجنس على الفصـل في الحد التام * ونقل عن الشيخ جواز تأخيره وان الاولى تقـديمه لشهرته وظهوره اه ملخصا وفي حواشي الصـبان على الملوى انه يشترط في الحد والرسم التامين تقديم الجنس فان أخر كانا ناقصين اه ملخصا ثم ظاهر ما مر ان المعرف يجب أن يكون مركبا قيل وهو الصحيح لانه لابد فيـه من تصور ثبوت شئ لشيء حتى لو ذكر الفصـل القريب وحده كالناطق بالنسبة للانسان أوالخاصة وحدها كالضاحك بالنسبة له كان معناه شيأ ثبت له النطق أوالضحك فرجع الامر الى التركيب وعلى هذا عرف النظر بأنه ترتيب أمور تصورية أوتصديقية للتوصل الى مجهول كذلك * وقيل يجوز التعريف بالبسيط فيكفى الفصل وحده والخاصة وحدها ولو جامدان لايتصور فيهما ثبوت شيء لشيء ومن ثم عرف بعضهم النظر بأنه تحصيل أمر أو ترتيب أمور للتوصل الى مجهول وفي حواشي الصبان على شرح الملوى انه لابد من تركيب التعريف عند المتقدمين ولو تقديرا ويجوز التعريف بالبسيط عنـد المتأخرين لانه في معنى شيء ثبت له ذلك البسيط فهو مركب معنى فحاصله انه لابد

من التركيب لكن عند المتقدمين في العبارة ولو تقديرا وعند المتأخرين في المعنى فقط فليتأمل * والحد عند الاصوليين وأرباب العربية هو ما يميز الشي عما عداه سواء كان مع تصور كنه حقيقته أولا كما في حواشي السيد على القطب وعرف أيضا بالجامع المانع فقيل الاول تعريف له بذاتياته فهو حد اسمي كما سيأتي * والثاني تعريف له بخاصته فهو رسم اسمي * فان قلت فيه نظر لجواز أن يكون التمييز أيضا خاصة له أو الجمع والمنع من مسماه اصطلاحا * قلت القصد منه التميز فهو ركنه الاعظم والجمع والمنع من وسائل التمييز أو من توابعه فجعلا شرطين كما سيأتي وعلى كل فهو بمعنى المعرف عند المناطقة بل أعم منه على ما مر وشرط التعريف أن يكون جامعا مانعاً فخرج المباين للماهية والاخص والاعم منها وهذا مبنى على ان المقصود بالتعريف الاحاطة بجميع افراد الماهية ممتازة عن جميع ماعداها وقيل كما في السيد على القطب يجوز التعريف بالاخص وبالاعم بناء على ان المقصود بالتعريف اكتساب تصور الماهية ولو بوجه حتى يجوز تعريف الانسان بالماشي والحيوان بالضاحك ويؤخذ منه جوازه بالعرض العام وبما بينه وبين الماهية عموم وخصوص وجهي لانه يفيد المقصود وجواز التعريف بغير المساوى مذهب المتقدمين ويسمونه ناقصا ويسمون المساوى تاما كما في السيد على المواقف * وفي حواشي العطار على الخبيصى عن عبد الحكيم ان التعريف المركب من أمرين بينهما عموم وخصوص من وجه ساقط عن درجة الاعتبار لامتناعه في الماهيات الحقيقية اه وعلى امتناع التعريف بالاعم لايجوز الاستثناء من المعرّف لانه يؤذن بالعموم واما على جوازه فالظاهر جواز الاستثناء منه ولا يجوز تعريف الشيء بأخفى منه ولا بما يساويه

في

في الجهالة والمعرفة ولا بما لايعرف الا به ولا بلفظ مشترك بينه وبين غيره الا بقرينة تعينه ولا بلفظ مجازى الا بقرينة كذلك ولا يجوز في التعريف ذكر كلمة أو التى للشك أو الابهام ولايجوز في الحد ذكر كلمة أو التى للتقسيم أو للتخيير ويجوز ذكرها في الرسم ولا يجوز في الحد التام الاعتماد على دلالة الالتزام فلا يكفى فى الحد التام للانسان جسم ناطق اعتمادا على استلزام الناطق للنامى الحساس وهذا معنى ماقيل دلالة الالتزام مهجورة في التعاريف كذا في الصبان على الملوى وستأتى بقية الكلام في هذا المقام * فان قلت تعريف التعريف مما يصدق عليه التعريف فيشترط فيه مايشترط فيه وتعريف الاصوليين غير مانع لصدقه على العقل وعلى العلم وعلى الملزوم بالنسبة للازمه البين * قلت لابد في المعرف من ان يكون تمييزه للشىء على وجه اكتسابه منه بل ويصح حمله على المعرف على مامر وما ذكر ليس كذلك فان قلت تعريف التعريف مستلزم للدور لتوقف العلم بتعريف التعريف على العلم بالتعريف مع ان العلم بالتعريف متوقف على تعريفه * قلت أجيب بأن العلم بتعريف التعريف من حيث عموم كونه تعريفا متوقف على التعريف ولكن وقوعه تعريفاً للتعريف ليس من تلك الجهة بل من جهة ملاحظته في نفسه بخصوصه والعلم به من جهة خصوصه ليس متوقفاً على التعريف فانفك الدور وبهذا يندفع ايراد التسلسل أيضاً لان محله اذا كان العلم بالتعريف متوقفا على سبق تعريف وهكذا وليس كذلك * وفي حواشى العطار على الخبيصى انه يرد على وجوب مساواة التعريف المعرف ان تعريف التعريف أخص منه والجواب منع انه أخص واثبات انه مساو بمعنى ان كل ماصدق عليه

التعريف صدق عليه تعريفه لابمعنى انه عين تعريفه أوتسليم انه أخص لكن من جهة اضافته له والمدار على كونه في نفسه مساويا له اه فان قلت تعريف المناطقة للمعرف ان كان حدا فهو فاسد لان أوالتي للتقسيم ذكرت فيه * قلت قد يمنع كونه حدا لان استلزام تصور الماهية أو امتيازها ليس ذاتياً لماهية المعرف بل خارج عنها وقد أجاز شيخ الاسلام ذكر أوالتنويعية في الحد الحقيقي كما في تعريفهم النظر بانه الفكر المؤدى الى علم أوظن * قال الملوى وقد يمنع كون هذا حدا لان التأدية المذكورة خارجة عن حقيقته وعلى تسليمه فهو في الحقيقة حدان لامرين مختلفين والممنوع وقوعها في حد واحد لامر واحد وأيضاً التعريف المشتمل على التقسيم مداره على التقسيم وتقسيم الشئ الى أقسامه خاصة من خواصه كما ذكره الملوى * لكن نقل الصبان عن الشفا ان الامور الاصطلاحية لاحقائق لها الا ماعينه أهل الاصطلاح من المعانى ووضعوا اللفظ بازائه فالمتبادر ان المعرف والنظر لاحقيقة لكل منهما الا ماذكروه في بيان مفهومه فيكون هذا من قبيل الحد اه وفيه ان الحد عندهم قسمان حقيقى واسمى وماذكر انما يفيد انه لايجوز وقوعها في الحد الاسمى فيبقى ممتنعا في الحقيقى مع ان صريح عبارة شيخ الاسلام جوازه في الحقيقى الا ان يقال مراده مطلق الحد كما أشار اليه الصبان على الملوى وبيان ذلك ان ما يتعقله الواضع ويضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية أولا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشيء أو وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقة لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقى فيفيد تصور الماهية في الذهن بالذاتيات كلها أوبعضها أو

بالعرضيات

بالعرضيات أو بالمركب منهما وتعريف الامور التي تعقلها الواضع ووضع لها الاسم تعريف اسمي يفيد تبين ماوضع الاسم بازائه بلفظ أشهر كقولنا الغضنفر الاسد أو بلفظ يشتمل على تفصيل مادل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل مايبتنى عليه غيره ويسمى تعريفا لفظيا أيضاً والماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث أنها حقيقة مسمى الاسم وماهيته الثابتة في نفس الامر فتعريفها بهذا الاعتبار حقيقي وقد تؤخذ من حيث أنها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمي ولفظي فهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة الشيء بأن يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها وقد يتحد الحقيقي والاسمي بالذات ويختلفان بالاعتبار وذلك ان عندهم ما الاسمية وهل البسيطة وما الحقيقية وهل المركبة والاربعة مرتبة كذلك فيسئل بما الاسمية عن شرح مفهوم الاسم ثم بهل البسيطة عن وجود حقيقة ذلك المفهوم في الواقع ثم بما الحقيقية عن شرح تلك الحقيقة ثم بهل المركبة عن ثبوت شيء لها ومباحث العلوم من هذه المرتبة ومن ثم لايشرع في علم الا بعد معرفة موضوعه على ماسيأتي فيجوز أن يكون التعريف الواحد قبل العلم بالوجود اسميا وبعده حقيقيا وهذا ملخص من التلويح ببعض زيادة * فان قلت هذا انما يتجه على ماذهب اليه الامام الرازي ان الالفاظ موضوعة بازاء الصور العقلية لاعلى ما ذهب اليه أبو اسحاق الشيرازي انها موضوعة للحقائق الخارجية * قلت على هذا يكون تعريف الحقيقة الخارجية من حيث انها مسمى الاسم اسميا ومن حيث انها متحققة في نفسها حقيقيا كما يشير اليه مامر من ان الماهية الحقيقية يختلف تعريفها بالاعتبار ومثل هذا يقال في تعاريف

الاعلام على ماياتى مع انها موضوعة للمعانى الشخصية اتفاقا ويمكن ان ذلك التقسيم خاص بالتعاريف الحقيقية بخلاف تعاريف الاعلام فانها بمنزلة التعاريف الحقيقية على ماسياتى * ونقل العطار عن مير زاهد الهندى ان التعريف اما حقيقى وبه يحصل التصور ابتداء أولفظى وبه يحصل التصور ثانيا * والاول ينقسم الى التعريف بحسب الحقيقة وهو مايحصل به تصور ماعلم وجوده في نفس الامر والى التعريف بحسب الاسم وهو مايحصل به تصور مالم يعلم وجوده فيها وكل منهما ينقسم الى الحد والرسم وكل من هذه الاربعة ينقسم الى التام والناقص فانقسم التعريف الى تسعة أقسام * واختلف في التعريف اللفظى فقال السيد قدس سره هو من المطالب التصديقية لان المقصود منه الاشارة الى صورة حاصلة وتعينها من بين الصور الحاصلة ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة المشار اليها فمآله الى التصديق والحكم بأن هذا اللفظ موضوع بازاء ذلك المعنى ولو كان من المطالب التصورية لزم تحصيل الحاصل لكن لايخفى ان الصورة قبل التعريف حاصلة في الخزانة لافي المدركة وبالتعريف تحصل في المدركة للغفلة عنها قبله والالتفات اليها عنده والمقصود من التعريف اللفظى هو الحصول الثانى لاالاول ولهذا ذهب السعد الى انه من المطالب التصورية ولو كان من المطالب التصديقية لكان بحثاً لغوياً خارجا عن طريقة أهل المعقول اه بتغيير يسير ولا ينافي هذا ماهو عن الشيخين لان هذا في الغرض من التعريف اللفظى ما هو فليتأمل * والحاصل ان التعريف الاسمى واللفظى مترادفان عند السعد ومتباينان عند السيد كما صرح به عبد الحكيم على المواقف وفي الترادف نظر وان التعريف اما حقيقى واما اسمى باتفاق

واما

واما اللفظى بمعنى تبديل اللفظ بمرادف أشهر فهو داخل في الاسمى عند السعد وليس من قبيل التعريف أصلا عند السيد فتسميته تعريفا بضرب من التجوز * ونقل العطار عن مير زاهد أيضاً ان التعريف اللفظى في العلوم اللغوية المقصود منه التصديق والتصور حاصل في ضمنه وفي العلوم العقلية المقصود منه التصور والتصديق حاصل في ضمنه اه وهو جمع بين القولين وحقق بعضهم ان التعريف اللفظى من قبيل التصديق وانه يجوز بالاعم وبالاخص وفاقا وان الاسمى والحقيقى من قبيل التصور وكل منهما لايجوز بالاعم ولا بالاخص عند المتأخرين ويجوز عند المتقدمين ثم ان التعاريف الحقيقية يتعذر الفرق بين الحدود منها والرسوم لان الاطلاع على ذاتيات الحقيقة وتميزها عن عرضياتها متعذر لان الجنس يشتبه بالعرض العام الملازم والفصل يشتبه بالخاصة الملازمة * ولذلك اختلفوا في حصر الاجناس العالية للممكنات على ماهو مبنى بحث المقولات وغاية مايتمسك به في التمييز بينها ماذكره الفنارى على ايساغوجى ان النوع اذا كان له خواص مترتبة كالناطق والمتعجب والضاحك للانسان فأقدمها يعتبر ذاتيا لان الذاتى أقدم من العرضى وكذا يقال في المفاهيم العامة له ولغيره كالحيوان والمتحرك بالارادة والماشى للانسان على مافيه من عدم الاطراد لان محله اذا كانت اللواحق مترتبة وعلم ترتبها ومن ان ذلك اعتبار فقط والافذلك الاقدم لم يتحقق خروجه عن كونه خاصة أو عرضا عاما لاحتمال أقدم منه فالتعذر باق ومنه يعلم تعذر الحكم على الحد والرسم الحقيقيين بالتمام والنقصان لان ثبوت شئ لشئ يتوقف على ثبوته في نفسه وهو متعذر * وأما التعاريف الاسمية فلما كانت لبيان المفاهيم التى اعتبرها

الواضع ووضع الاسماء بازائها كان الفرق بين الحدود منها والرسوم متيسرا للعالم بالوضع لان ما كان داخلا في المفهوم الذى تعقله الواضع ووضع له الاسم فهو الذاتى وما كان خارجا عنه صادقا عليه فهو العرضى ثم انه يعلم مما مر ان الحد لا يكون الا للمركب وأما البسيط فلا يمكن تحديده وانما يمكن رسمه ان كان له خاصة بينة كما ذكره السيد على المواقف وكذلك الجزئى المشخص لايمكن تحديده لان معرفته لاتحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة أونحوها والحد لايفيد ذلك لانه انما يشتمل على مقومات الشئ دون مشخصاته كما ذكره السعد في التلويح ثم قال والحق ان الشخص يمكن ان يحد بما يميزه بحسب الوجود لابما يعينه بحسب العقل وسيأتى بايضاحه والبحث في انه هل يمكن تعريفه بالرسم أولا يمكن اذا علمت هذا * فاعلم أولا انه وقع تردد في أسماء العلوم مثل علم النحو وعلم الصرف فقيل الاسم مجموع المتضايفين فالاقتصار على النحو والصرف مثلا من قبيل الاقتصار على جزء الاسم والتحقيق انه الثانى فقط وان اضافة علم لما بعده من قبيل اضافة العام الى الخاص أوالمسمى الى الاسم كسورة فاتحة الكتاب وشهر رمضان وشجر الاراك لكثرة الاقتصار على الجزء الثانى في أسماء العلوم مع ان الاقتصار على جزء الاسم قليل جدا ثم اعلم ان المتجه في تعاريف العلوم انها اسمية لان الظاهر ان الذى يقصد بالتعريف هو المعنى الذى وضع له اللفظ وأسماء العلوم كالصرف والنحو والفقه انما وضعت للمفاهيم التى اعتبرها الواضعون ووضعوا تلك الاسماء بازائها وذلك ان كل اسم منها موضوع اما لطائفة مخصوصة من المسائل أومن التصورات واما لادراك تلك الطائفة بخصوصه واما لملكة ذلك الادراك بخصوصها

وهذه

وهذه مفاهيم اعتبر الواضع واحدا منها بخصوصه ووضع الاسم بازائه وتلك المفاهيم صادقة على الحقائق المتحققة فى الواقع وليست هى ونقل ابن قاسم عن السيد المحقق ان اسم كل علم من العلوم موضوع بازاء مفهوم اجمالى هو حده الاسمى وحده الحقيق تصور المسائل بل تصور التصديقات ومدلوله المطابق ومسماه الحقيق عارض ورسم بالقياس الى حقيقته فالعلم يطلق على المسائل وادراكاتها وملكاتها وعلى مفهوم يصدق عليها اه والظاهر ان مراده على مفهوم يصدق على المسائل ومفهوم يصدق على الادراكات وهكذا لا على مفهوم واحد يصدق عليها كلها ويجوز أن مراده ذلك بأن يكون هناك خاصة تحقق في كل منها دون ماعداها فيعتبر المفهوم بالقياس الى تلك الخاصة فيصدق على كل منها * وفي حواشى العطار على الخبيصى عن السعد في شرح المقاصد ان تعريف العلم المذكور في مقدمة الشروع اسمى وبعد الاحاطة بمسائل ذلك العلم ينقلب تعريفا حقيقيا اه وذلك لعدمه قبل الاحاطة ووجوده بعدها ولعل هذا باعتبار الشخص نفسه والا فالعلم قد يكون موجودا في ذهن غيره قبله ثم ان هذا لا يختص باسم العلم بل كل اسم وضع لمعنى تارة يعتبر معناه في الواقع وتارة يعتبر مفهومه الصادق على مافي الواقع كما مر ايضاحه فمثلا تعريفهم علم الصرف بأنه علم يعرف به أحوال أبنية الكلمات معناه العلم المسمى بالصرف قواعد كلية يعرف بها ذلك أو ادراك تلك القواعد أو الملكة التى يعرف بها ذلك وقولهم فيه مثلا علم بأصول يعرف بها أحوال الكلمات معناه ادراك أصول لان العلم يعدى بالباء على تضمينه معنى الاحاطة ويبعد أن يكون معناه ملكة بسبب أصول أو قواعد مصورة بأصول لتبادر الاول من الباء

في مثل هذا المقام وقولهم فلان عالم بالصرف مثـلا معناه انه متصف بالصور المخصوصة القائمة بنفسه التي هي تلك القواعد أومدرك لهـا ولو بالقوة اما باعتبار ما كان أوباعتبار ما يكون لمـا علمت من ان الادراك اما انفعال على التحقيق واما فعل وكل منهما لابد فيه من دوام حصوله بالفعل والادراك ليس بدائم بالفـعل أومتصف بملكة ذلك الادراك ولا بد من قرينة تعين المراد من لفظ العلم لاشتراكه بين تلك المعانى * فان قلت قد صرحوا بجواز التعريف بالمشـترك بلا قرينة اذا أريد جميع معانيه ويجوز أن يراد به هنا ذلك * قلت المتبادر منه أحدمعانيه واسـتعماله في جميعها فيه نزاع ومن أجازوه اختلفوا في كونه حقيقة أومجازا فهو أولى بالقرينة من أحد المعانى وليس المراد بالعلم على هذا مجموع تلك المعانى بل المراد به كل منها * وأما كون مثل ذلك التعريف حدا أورسما فهو مبنى على انه تعريف لحقيقته العرفية أو لمسماه وان الجزئى يحد أولا يحد كما يأتى * ثم هذا كله اذا كان تعريف العلم بمـا يضبطه من جهة وحدته الذاتية وأما اذا كان بمـا يضبطه من جهـة وحدته العرضية كالتعريف بالفائدة فهو من قبيل الرسم جزما * ومن المعلوم ان الرسم لايفيـد تصور حقيقـة المعرف ولا تصور مفهومه الموضوع له اسمه وانمـا يفيد امتيازه عن جميع ماعداه بواسطة تصوره بتلك الجهة العرضية * وحينئـذ لايقال دلالة الالتزام مهجورة في التعاريف فكيف صحت التعاريف بالخواص التي لاتفيد معرفة الحقيقة الا لزوما لان هجرها انمـا هو في الحدود التامة بأن يراد بها معرفة المـاهية بذاتياتها ويذكر فيها مايدل عليها لزوما وهـذا ليس كذلك بل الغرض منه تمييزها عن غيرها بواسطة معرفتها بتلك الخاصة كما مر

عن الصبان وقد يقال حيث لم يريدوا من الحد الناقص والرسم معرفة الماهية بكنهها بل معرفتها بوجه من وجوهها سواء كان بعض ذاتياتها أو بعض عوارضها كانت دلالة الالتزام غير معتبرة فيهما أيضا لانها لابد فيها من فهم اللازم بذاته وفيهما ليس كذلك لما علمت ان القصد منهما تمييزها بواسطة تصور بعض ذاتياتها أو عوارضها فتكون دلالة الالتزام مهجورة في جميع التعاريف لكن معنى هجرها عدم الاعتداد بها لافساد التعاريف بها * ولعل هذا هو التحقيق * واعلم انه اختلف في اسماء العلوم كما ذكره ابن قاسم في الآيات فقيل انها أسماء أجناس فانها تقبل أداة التعريف وقيل انها أعلام أجناس والاداة فيها ليست للتعريف بل زائدة كما في العباس والحارث والتعريف بالوضع لذلك المفهوم بخصوصه * وهذا المفهوم له افراد متعددة لان ماعند الامام مالك مثلا من الفقه فرد يصدق عليه مفهوم علم الفقه وما عند الامام الشافعي فرد آخر يصدق عليه هذا المفهوم وهذا شأن الاجناس وقيل انها أعلام أشخاص لانها وضعت لتلك المفاهيم بأشخاصها والموجود في ذهن هذا هو بعينه الموجود في ذلك والتعدد بتعدد المحل لايعتبر وهذا أقربها ويليه ماقبله وهو أشهرها وفيه ان عدم اعتبار تعدد المحل ان كان معناه ان أسماء العلوم وضعت للمفاهيم المتحققة في أنفسها وجد عالم أولم يوجد فهو انما يصح على ان العلوم معناها القواعد المتحققة في أنفسها وجد عالم أولم يوجد على مافيه من مخالفته لما مر ولما ورد من ان الله يقبض العلم بموت أهله وان كان معناه انها وضعت للمفاهيم المعينة القائمة افرادها بالاذهان بقطع النظر عن خصوصيات محالها فهذا المعنى بعينه هو المتحقق في أعلام الاجناس ودعوى اتحادها في ذهن

هذا وذاك ان كان معناها انه واحد بالشخص فهو ممنوع أو واحد بالنوع رجع الامر الى أعلام الاجناس على ان بعض مسائل العلوم قد يكون عند هذا كليا أو موجباً أو ممكنا وعند الآخر بخلافه وهذا يقتضي تعدد مافي الاذهان بالذات لابخصوص المحلات اللهم الا ان يدعى ان اسم العلم وضع لطائفة مخصوصة من المسائل على أى وجه كانت في أى محل كانت أو لطائفة من الادراكات متعلقة بتلك المسائل كذلك أو لملكة من الملكات متعلقة بها أيضاً كذلك فتكون أسماء العلوم على قياس أسماء القبائل بحيث لايضر فيها الزيادة ولا النقص ولا تغير أحوال الآحاد ولا الانتقال من محل الى محل بل أولى لان مسمى القبيلة تتغير فيه الأجيال جيلا بعد جيل بخلاف مسمى العلم وفيه انه ان سلم هذا في المسائل فهو ممنوع في الادراكات والملكات بل لقائل أن يقول ان أسماء القبائل من أعلام الاجناس لا الاشخاص وانها موضوعة للمفاهيم الكلية المتحققة في كل جيل من الاجيال لما مر من تغيرها الا ان يقال انها وضعت لمجموع نسل فلان ولو كان بعضه لم يوجد فالتغير حينئذ لايضر ولا مانع من اجراء ذلك في أسماء العلوم فتدبر ونقل الشرقاوى على التحرير انها ان كانت بمعنى القواعد فهي أشخاص لان تعدد التعقل لايقتضى تعدد المعقول وان كانت بمعنى الادراكات أو الملكات فهي أجناس لحصول التعدد في الواقع اه لكن قد علمت ان المعقول قد يختلف باختلاف آراء المتعقلين اذا علمت هذا فاعلم انه على القول بانها أعلام أشخاص لايمكن تعريفها لتركب كل شخص من الماهية الكلية ومشخصاتها والمشخصات لادخل لها في التعريف لانها ليست كليات والتعريف لايكون الا بها فمعرفتها على وجه التشخص

لا تمكن الا بالاطلاع على نفس المشخصات بالحواس مثلا وغاية مايمكن في تعريفها بالعبارة أن يكون بأمور كلية لايتحقق مجموعها في الخارج الا في هذا الشخص بخصوصه والظاهر أنه يكون من قبيل الرسم لان اعتبار التحقق في الخارج قدر زائد على ذلك المشخص لكنه مختص به على ان التشخص في العلوم ليس حقيقيا وكذا في الكتب بل والقبائل لما يعتريها من التعدد بل باعتبار المحل أوغيره وان لم يعتبر عندأرباب العربية وعليه بنيت تعاريف العلوم * وقال في التلويح ان الشخص لايحد لان معرفته لاتحصل الا بتعين مشخصاته بالاشارة أونحوها كالتعبير عنه بالاسم العلم والحد لايفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشيء دون مشخصاته ولقائل أن يقول الشخص مركب اعتبارى هو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز أن يحد بما يفيد معرفة الامرين ثم قال والحق ان الشخص يمكن أن يحد بما يفيدامتيازه عن جميع ماعداه بحسب الوجود لابما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لايمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لاغير وأفاد الفنرى في حواشيه ان المراد بمقومات الشيء مقومات ماهيته لامقومات شخصه والا فالمشخصات من مقومات الشخص ولا يشتمل عليها الحد وان محل كون الشخص لايحد انما هو على اصطلاح المناطقة وأما عند الاصوليين فيمكن حده لان الحد عندهم هو الجامع المانع وقال عبد الحكيم على القطب ذكر الامام في شرح الاشارات ان الحد قد لايتركب من الجنس والفصل فان الماهيات المركبة منها مايتألف حقائقها من الاجناس والفصول فلا بدأن يكون حدودها مشتملة عليها وما تركبها على غير ذلك النحو فقد تحد بحدود ماتركبت منها

لابالاجناس والفصول لانتفائهما مثل حدك الجسم المأخوذ مع البياض بما يدل على حقيقة الجسم وحقيقة البياض ووجوده له وذلك لان المقصود من الحد أن تدل على الماهية بحيث يحصل في العقل صورة مطابقة لها تركبت من الجنس والفصل أم لا اه وفي حواشي العطار على الخبيصى عن عبد الحكم ان شرط في المعرف كونه محمولا فلا يمكن التحديد بالاجزاء الخارجية الا بأخذ لازم بالقياس اليها كما يقال في البيت هو ذو سقف وجدران فيكون رسما لا حدا وان لم يشترط ذلك فيه فالتحديد يحصل بتلك الاجزاء الا انه لندرته أسقطوه عن الاقسام اه ونقل ابن قاسم في آياته ان الشيخ لم يرد انه حد حقيقي لاختصاصه بالكليات اتفاقا بل المراد انه يسمى حدا لمشابهته له تأمل ثم انه قيل الحد الحقيقي للعلم لا يمكن لان حقيقته مجموع مسائله أو ادراكاتها فهى مركبة من أجزاء لا يصح حمل بعضها عليها ولا على بعضها الآخر كالعشرة المركبة من آحادها وقيل يمكن باعتبار التركيب من مادة وصورة هما في الخارج عين ذلك المجموع كمطلق العلم فانه بمنزلة المادة وكونه يبحث فيه عن أحوال كذا بخصوصه بمنزلة الصورة * فان قيل تعريف العلم مشكل لانه ولو اسميا تصور والعلم تصديق والتعريف عين المعرف فيكون التصور عين التصديق وهو باطل * قلت أجيب بأن العلم من حيث كونه ادراكا تصديق ومن حيث كونه مدركا تصور فالتصور من جهة عين التصديق من جهة أخرى * فان قيل هذا لا يظهر على ان العلم بمعنى المسائل * قلت أجيب بأنه تصديق من جهة ادراك نسبها وتصور من جهة ادراك مجموعها فانفكت الجهة اه والاولى أن يقال تلك المسائل الصورية هى القائمة بالذهن وهى من حيث كونها

مطابقة

مطابقة لما في الواقع تصديق ومن حيث تعلق الادراك بها بأن تدرك النفس تلك الصور تصور هذا مايتعلق بالمعرف * واما الدليل فهو مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وتقدم تعريف النظر ومنه يعلم ان بين الدليل والنظر التباين في المفهوم وهو ظاهر والعموم والخصوص الوجهى في التحقق الذهنى لانه قد يتحقق الدليل في النفس ولا يحصل فيه نظر وقد يتحقق النظر في المعرف ولا يحصل في النفس دليل ومعنى صحة النظر فيه كونه متعلقا بالجهة التى يصح منها في العقل الانتقال من الدليل الى المطلوب لا بجهة غيرها وكونه على هيئة تؤدى الى المطلوب لاعلى هيئة خلافها كما تقدمت الاشارة اليه فالعالم مثلا دليل وجود الصانع فاذا تعلق النظر بجهة حدوثه كان صحيحاً لانها يصح منها الانتقال الى ذلك المطلوب أوبجهة وجوده كان فاسدا لانها لاتؤدى الى ذلك واشتهر أن الدليل مفرد عند الاصوليين فمعنى فيه النظر في صفاته وأحواله ومركب عند الاصوليين فمعنى النظر فيه على ظاهره فدليل وجود الصانع على الاول هو العالم وعلى الثانى هو قولنا العالم حادث والحادث لابد له من محدث وظاهر التعريف يشملهما وهو ماعليه المحققون من المتكلمين كما أشار اليه السيد على المواقف ويؤيده ماذكروه في الاصول في بحث الاستدلال من انه دليل ليس بنص ولا اجماع ولا قياس وانه يشمل الاقتران والاستثنائى * فان قلت أدلة الفقه يتوصل بها الى الاحكام الشرعية وهى خطابات الله المتعلقة بأفعال المكلفين من حيث التكليف وهى من قبيل الانشاء وهذا ينافي التقييد بالخبرى * قلت الخطاب من حيث دلالته على الطلب انشاء ومن حيث استلزامه ان الفعل مطلوب خبر وهذا هو المقصود بالذات

من الدليل ثم المراد من الخطابات هنا كلامه تعالى النفسى المتنوع باعتبار تنوع الافعال وأما الادلة الدالة عليها فهى الخطابات اللفظيـة من الكتاب أوالسنة كما سيأتى في الكلام على علم الاصول ويمكن ان يراد بالاحكام في مثل ذلك النسب التامة التى بين الافعال وأحوالهـا كالوجوب والحرمة لا الخطابات ثم أن ذلك التعريف يشمل اليقينى والظنى وقد يقيد بمـا يفيد اليقين ويسمى مايفيد الظن امارة وقد يقيد أيضاً بمـا يكون الاستدلال فيه من المعلول على العلة ويسمى عكسه تعليلا والظاهر ان القياس الاصولى من هذا القبيل لان الاعتماد فيه على الجامع وهو علة الحكم كما يأتى ثم الدليل ان كان الاستدلال فيه بالكلى على الجزئى فهو القياس المنطقى وهو قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنها لذاتها قول آخر وان كان بالجزئى على الكلى فهو الاستقراء وهو اثبات الحكم لكلى لثبوته في جزئياته وان كان بالجزئى على الجزئى فهو التمثيل وهو القياس الاصولى وهو اثبات الحكم لجزئى لمشاركته لجزئى آخر في علة ذلك الحكم الثابت له وان كان بابطال نقيض المطلوب فهو قيـاس الخلف وهو اثبات الحكم للشئ ايا كان لبطلان نقيض ذلك الحكم وهو من قبيل القياس الاستثنائى كما صرحوا به في بعض الرسائل المنطقية * وأيضاً الدليـل اما عقلى محض أونقلى كذلك أومركب منهما فالاول ممكن كما مر في دليـل وجود الصانع والثانى ممتنع لان صدق الخبر لابد منه وهو لايثبت الا بالعقل والثالث ممكن وهو الذى اشتهر تسميته بالنقلى فالدليل اما عقلى واما نقلى وهذا ان لوحظ في الدليـل جميع ما يتوقف عليه الاستدلال ولو مقدماته البعيدة فان اعتبر فيه مقدماته القريبة فقط انقسم الى عقلى ونقلى ومركب

منهما

منهما كما في المواقف هذا وأما البرهان فهو القياس المنطق المؤلف من مقدمات يقينية عقلية فهو أخص من القياس ومن الدليل مطلقا كذا قرر * ونقل الدسوقى في حاشيته على شرح السنوسية عن الملوى ان البرهان لا يختص بالعقليات وان اختص باليقينيات وهذا هو المصرح به في المنطق من ان البرهان مايتألف من اليقينيات ومنها المتواترات اذا علمت طريق التوصل الى المجهولات التصورية والتصديقية * فاعلم ان المجهول المطلق لا يمكن قصد تحصيله فلا يمكن الشروع فيه فالشارع في كل فن لابد له من الشعور به قبل الشروع فيه ولو بوجه من الوجوه لكن الشروع فيه على وجه لايعنيه مما لايرتكبه عاقل لانه لايأمن من الوقوع فيما لايعنيه وفوات ماهو يبتغيه فلا بد أن يعرفه بتعريف يضبط به ويميزه عما عداه من العلوم * ولهذا كانت تعاريف العلوم من المقدمات التى يتوقف الشروع فيها عليها * وقال القطب في شرح الشمسية ان حقيقة كل علم مسائله فمعرفته بحسب حده وحقيقته لاتحصل الا بالعلم بجميعها وليس ذلك مقدمة للشروع فيه وانما المقدمة معرفته بحسب رسمه اه فأفاد ان تعاريف العلوم التى هى من مقدمات الشروع فيها رسوم لاحدود لتعذر حدودها قبل الشروع فيها والمتجه ان المتعذر انما هو الحدود الحقيقية وأما الحدود الاسمية فلا لسهولة حدود المفاهيم التى تعقلها الواضع ووضع الاسماء بازائها اذا كان ماتعقله الواضع هو ذاتيات الحقيقة كما مرت الاشارة الى ذلك فظهر ان تعاريف العلوم التى هى من مقدمات الشروع فيها اما رسوم أو حدود اسمية

المبحث الرابع في الموضوع

اعلم ان مسائل العلوم متكثرة في أنفسها غير منضبطة لكثرة حقائق

الاشياء في أنفسها وكثرة الاحوال اللاحقة لكل منها والبحث عنها مع كثرتها واختلاطها متعسر غير مستحسن في مقام التحصيل والتعليم فاقتضى ذلك أن تجعل منضبطة متمايزة ليسهل تحصيلها وتعليمها وذلك لايمكن الا بتنويع الحقائق التى يبحث عن أحوالها ومن المعلوم ان تلك الحقائق متنوعة في أنفسها الى أنواع شتى وتلك الانواع طبقات بعضها فوق بعض في العموم والخصوص فالممكن مثلا حقيقة تحتها الجوهر والعرض والجوهر تحته الجسم والجوهر المجرد والجسم تحته الحيوان والجماد والحيوان تحته الانسان والفرس فالمراد القصد الى بعض أنواعها دون بعض ولا يخفى ان القصد الى طبقة مخصوصة من بين تلك الطبقات لتنويع العلوم بمقتضاها من غير مقتض لتخصيصها تحكم وترجيح بلا مرجح فعمدوا الى الاغراض والبواعث الداعية الى تحصيل العلوم ولا شك انها متنوعة أيضا في أنفسها وان كل غرض من تلك الاغراض يترتب على طائفة مخصوصة من مسائل العلوم فنظروا الى الامور المبحوث عن أحوالها في تلك الطائفة وجعلوها مندرجة تحت مفهوم يعمها وجعلوا تلك الطائفة فناً مخصوصا من العلوم وجعلوا ذلك المفهوم الصادق على موضوعاتها موضوعا لذلك العلم ترجع مسائله كلها اليه وان كثرت ولذلك قد يكون النوع الواحد له عوارض شتى ويجعل البحث عن كل طائفة منها علما مستقلا ويجعل ذلك النوع بنفسه من جهة البحث عن طائفة مخصوصة موضوعاً لعلم مخصوص ومن جهة البحث عن الطائفة الاخرى موضوعاً آخر للعلم الآخر فهو واحد بالذات مختلف باختلاف الاعتبارات كما في موضوع علوم العربية وما ذاك الا لاختلاف الاغراض المترتبة على البحث عن العوارض ومن

ثم اشتهر ان لكل علم وحدة ذاتية جاءته من جهة وحدة الموضوع لتركب مسائله منه ومن عوارضه ووحدة عرضية جاءته من جهة الفائدة المترتبة عليه لان الامر المترتب على الشئ خارج عن ذاته عارض لها والتحقيق ماصرح به عبد الحكيم على المطول من ان جهة وحدة المسائل هى الجهة المساوية لها سواء كانت هى الجهة التى اعتبرها القوم من الموضوع والغاية أوغيرها كالجهة المأخوذة من المحمولات وهذا كله ان تعددت افراد الاشياء المبحوث عن أحوالها فان كان البحث عن أحوال عارضة كلها لمشخص واحد جعل بعينه موضوعاً للعلم المبحوث فيه فان اختلفت جهة البحث عن أحوال ذلك المشخص أيضا قيد بما يناسبه من الاعتبارات كقولهم في موضوع الحديث هو ذات رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث انه رسوله وأصل هذه الطريقة للاوائل من العلماء ثم تبعهم عليها الاسلاميون فجاءت علومهم متمايزة في أنفسها بتمايز موضوعاتها فان كان ذاتيا كان تمايز العلوم ذاتيا وان كان اعتبارياً كان تمايز العلوم اعتباريا كما نقل عن بعض المحققين وقد يمنع الثانى لان كل علم مركب من موضوع ومن محمولات مغايرة بالذات لمحمولات العلم الآخر الا ان يقال حيث كانت الوحدة من جهة الموضوع فالتغاير الذى زالت به تلك الوحدة اعتبارى والنظر مقطوع عن جهة المحمولات اتحادا وتغايرا وهذا انما يتجه على ماعتبره القوم لاعلى ماصرح به عبد الحكيم والا فذلك التغاير ذاتى لان المحمولات جزء من المسائل التى هى حقيقة العلم وظاهر هذا انه مامن مسئلة يبحث عنها في العلم الا وهى مندرجة في ضمن علم من تلك العلوم المتمايزة على أنها بعض من ذلك العلم وقد يقال محل هذا ان

قصد البحث عنها لذاتها والا فكثير من المسائل يبحث عنه في بعض العلوم وليس بعضا منه ولا من غيره لانه لم يقصد البحث عنه لذاته ثم هذا كله على ان العلوم بمعنى المسائل وأما على انها بمعنى الادراكات فتمايزها بتمايز المسائل وعلى انها بمعنى الملكات فتمايزها بتمايز الادراكات المتمايزة بتمايز المسائل اذا علمت هذا * فاعلم ان موضوع كل علم هو مايبحث فيه عن عوارضه الذاتية ومعنى البحث عنها اثباتها له عند النفس كما هى ثابتة له في الواقع * وذكر ابن قاسم وغيره في حواشى جمع الجوامع ان البحث هو اثبات شئ لشئ أوسلبه عنه * والمتجه ان هذا معنى البحث من حيث هو لابقيد كونه عن عوارض الشئ والا فهو خصوص الاثبات وانما قيد البحث بكونه في العلم لبيان معنى اضافة الموضوع ولانه يظهر أثره في بيان موضوع كل علم بخصوصه كموضوع الصرف مثلا والا فالبحث عن عوارض الشئ لا يكون الا في علم على ان المعنى مايبحث في ذلك العلم المطلوب عن موضوعه لافي العلم مطلقا * والمراد بالعوارض الاحوال الخارجة عن ماهية الشئ اللاحقة له فخرجت اجزاء الشئ فانه لا يكون موضوعاً للبحث عنها لان الجزء من حيث هو جزء لايصح حمله على الكل من حيث هو كل ولذلك لايطلب البرهان على ثبوته له بل الشئ لا يكون موضوعاً للبحث عما اعتبر في مفهومه سواء كان جزأ أوقيدا له كقولهم في موضوع النحو هو الكلمة من حيث اعرابها وبناؤها والا لم يكن الموضوع هو ذلك المفهوم بتمامه والغرض انه هو وأيضاً بعد اعتباره في مفهومه يكون مسلم الثبوت له فهو وان صح حمله عليه لايطلب اثباته له بالبرهان * فان قلت تمييز الذاتى من العرضى متعذر فمن أين يعلم ان هذا جزء للماهية دون ذاك * قلت

يمكن

يمكن ان يراد بالجزء مااعتبره الباحث جزأ على مامر وبالجملة اذا تصور الموضوع بأى وجه كان ذاتياً أوعرضيا فما تصوره به لايبحث عنه ويبحث عما عداه من الاحوال ونقل عبد الحكيم عن الشيخ في الشفاء ان المحمول في المسئلة لايجوز أن يكون طبيعة جنس أوفصل أو شيأ مجتمعاً منهما اذا كانت طبيعة الموضوع محصلة وقد يبرهن على وجودهالشيء ماإذا كان عرف بعوارضه ولم يكن تحقق جوهره وحينئذ لم يكن المحمول جنسا للموضوع بل كان جنساً لشيء آخر مجهول يعرض له هذا الذى يطلب له المحمول اه ومنه يعلم حال موضوع الفن مع عوارضه الذاتية فتدبر ومن هنا يظهر قولهم قيد الموضوع لايكون محمولا لانه بعد تقييده به لايحتاج الى اثباته له * فان قلت حيث أخذت العوارض في مفهوم الموضوع كانت معرفته متوقفة على معرفتها وبعد معرفة أنها عوارض له كيف يطلب ثانيا اثباتها له * قلت معرفة مفهوم الموضوع اجمالا متوقفة على معرفة ان له عوارض لاحقة له اجمالا لان الموضوعية امر إضافي فيتوقف على معرفة المحمولية ولكن المطلوب اثبات أحواله في العلوم هو ماصدق عليه ذلك المفهوم وهو كل نوع من أنواع ذلك المفهوم تفصيلا ولا شك ان معرفة كل نوع منها بخصوصه لاتتوقف على معرفة عوارضه اللاحقة له بخصوص كل واحد منها فمثلا يمكن تصور موضوع الفقه وهو فعل المكلف من غير توقف على معرفة وجوب ولا حرمة بخصوصهما على انه لا يلزم من معرفة ان هذه الاشياء بخصوصها عوارض لاحقة لفعل المكلف مثلا معرفة ان كل واحد منها عارض لكل فعل من أفعال المكلف أوعارض لنوع منه بخصوصه فليكن هذا هو المطلوب اثباته له بالبرهان * ويمكن تصور

موضوع المنطق بأنه المعلومات من حيث انها توصل الى مجهولات تصورية أو تصديقية أو يتوقف عليها التوصيل الى ذلك لكن لايعلم من ذلك ان بعضها بخصوصه يوصل الى مجهول تصورى وبعضها الآخر بخصوصه يوصل الى مجهول تصديقي ايجابي وبعضها كذلك يوصل الى مجهول تصديقي سلبي وبعضها يتوقف عليه التوصيل الى مجهول تصورى وبعضها يتوقف عليه التوصيل الى مجهول تصديقي فليكن هذا هو المطلوب اثباته له بالبرهان فاذا كان الموضوع جزئيا كما لو جعل موضوع علم التوحيد ذات الله تعالى من حيث مايجب له وما يستحيل وما يجوز عليه كان المطلوب اثبات كل صفة من الصفات بخصوصها كالقدرة والارادة * فان قلت قد يكون للمحمول في بعض المسائل نفس العوارض المأخوذة في موضوع الفن كقولهم في مسائل النحو الكلمة اما معربة أومبنية مع ان موضوعه الكلمات من حيث الاعراب والبناء * قلت معنى ذلك ان الكلمة لاتخلو عن الاعراب والبناء فليس المحمول فيها نفس الاعراب والبناء في الحقيقة وبالجملة فلا بد من اعتبار التغاير بين العوارض المأخوذة في مفهوم الموضوع وبين العوارض المطلوب اثباتها له في الفن بأى وجه كان ثم رأيت الصبان ذكر في حاشية الملوى عن حاشية المطالع ماذكرناه من توجيه المغايرة في بيان المنطق والمراد بالذاتية العوارض اللاحقة للشئ لذاته أو لما هو جزء من ذاته أو لما هو مختص بذاته فخرجت العوارض الغريبة وهى اللاحقة للشئ لغير ذلك فلا يكون ذلك الشيء موضوعاً للبحث عنها بل يكون موضوع البحث عنها هو ذلك الغير وبيان ذلك ان العوارض اللاحقة للشئ اما ان تلحقه لذاته بأن لايكون هناك واسطة

في عروضها بالذات كالقدرة لذات الباري وكادراك الامور الغريبة للانسان بالقوة كما في شرح المطالع أولجزئه الاعم كالحركة بالارادة العارضة للانسان بواسطة انه حيوان أولجزئه المساوي له كالتكلم العارض للانسان بواسطة انه ناطق وليس للماهية جزء أخص والا تحققت بدونه فلا يكون جزأ أولخارج عن مساوله كالضحك العارض للانسان بواسطة انه متعجب وكالتعجب بمعنى انفعال النفس بواسطة ادراك أمر غريب كما في شرح المطالع فهذه كلها اعراض ذاتية اما الاول فظاهر وأما الثاني والثالث فلاستنادهما الى ماتتوقف عليه الذات وأما الرابع فلاستناده الى مساوى الذات ومساوى الشئ بمنزلته فالمستند لمساوى الشئ بمنزلة المستند لذلك الشئ واما ان تلحقه لامر خارج عنه أعم منه كالحركة اللاحقة للابيض بواسطة انه جسم أولأمر خارج عنه أخص منه كالضحك العارض للحيوان بواسطة انه انسان أولامر مباين له كاللون العارض للجسم بواسطة السطح وأما تمثيله بالحرارة العارضة للماء بواسطة النار ففيه ان حرارة الماء غير حرارة النار والمقصود ان يكون العارض عارضاً للواسطة اصالة وتكون الواسطة عارضة للشئ فيكون هو بعينه عارضاً للشئ لان عارض العارض لشئ عارض لذلك الشئ أفاده عبد الحكيم على القطب * ونقل عنه ان الواسطة في ثبوت وصف لامر هي العلة في ثبوته له فان اتصفت بذلك الوصف أولا وبالذات واتصف الامر به ثانيا وبالعرض سميت واسطة في العروض أيضا وان لم يتصف به الا ذلك الامر فهي واسطة في الثبوت فقط فالواسطة في العروض أخص من الواسطة في الثبوت اهـ ملخصالكنه لم يعتبراتصاف الامر بالواسطة الا ان يقال انه لازم للواسطة في العروض

حتى تكون واسطة فيه * وفي حاشية السكنقرى على ايساغوجى مايقتضى ان الوسائط ثلاثة واسطة في الثبوت أى التحقق وواسطة في العروض أى الاتصاف وواسطة في الاثبات أى التصديق قيل أو لأمر أعم منه من وجه وأخص من وجه كالتعجب اللاحق للابيض بواسطة انه انسان وهذا في الحقيقة لايخرج عن كونه عارضاً لخارج أعم أو لخارج أخص * وهذه كلها اعراض غريبة لانها بعيدة عن المعروض لعدم استنادها الى ذاته كلا أو بعضا أو الى ماهو بمنزلتـه فيكون موضوع البحث عنها هو الامور التى استندت اليها وطريقة المتقدمين ان العارض للشئ لجزئه الاعم من قبيل الاعراض الغريبة وصوبه السيد على القطب فالاولى أن يكون موضوع البحث عنه ذلك الجزء الاعم وقد يقال ان ذلك العارض للجزء الاعم تارة يبحث عنه من جهة عمومه وعروضه لكل مايصلح أن يعرض له فيكون موضوعه ذلك الجزء الاعم وتارة يبحث عنه من جهة خصوصه وعروضه لنوع ذلك الاعم فيكون موضوعه ذلك النوع كما أشار اليه السيد على القطب * فان قلت اذا قيدت العوارض بالذاتية كانت لازمة للموضوع واللازم للشيء ثابت له فكيف يطلب اثباته له بالبرهان * قلت أجيب بمـا حاصله ان اللزوم لايقتضى الا حضور اللازم في النفس عند حضور الملزوم وأما كونه محمولا عليه فلا والمقصود بالبحث هو حمله عليه واثباته له * ولعل هذا معنى قول عبد الحكيم على القطب ان انتفاء الواسطة في الثبوت لايستلزم انتفائها في الاثبات أى العلم بالثبوت ومراده بالواسطة مايتوقف عليه الثبوت أو الاثبـات على ان اللازم للشيء في الواقع قد يكون خفيا فلا يقتضى تصور الملزوم تصوره ويؤخذ من شرح المطالع للقطب ان العارض

للشئ

للشئ بواسطة جزئه أو بواسطة خارجه المساوى اثباته له بالبرهان ظاهر لاحتياجه الى الوسط وان العارض له لذاته اثباته له بالبرهان مشكل لانه بين الثبوت لكن الاشكال انما نشأ من عدم الفرق بين الوسط في التصديق وبين الواسطة في الثبوت * وقال الشيخ في الشفا ان القضية الاولية هى مالا تحتاج الى ان يكون بين موضوعها ومحمولها واسطة في التصديق والقضية التى محمولها أولي كثيرا ما تحتاج الى واسطة في التصديق به واثباته للموضوع اه فان قلت العوارض للشئ يحكم بها عليه فلا بد من صحة حملها عليه والقدرة والحركة والتعجب مثلا لا يصح حملها على معروضاتها فكان ينبغى التعبير بالقادر والمتحرك مثلا * قلت هذا مبنى على ان المراد حمل المواطأة ومعناه الحكم بأن هذا الشئ هو ذلك الشيء وليس بلازم بل يكفى حمل الاشتقاق ومعناه الحكم بأن هذا الشيء متصف بذلك الشيء ولذاك اختلفت عباراتهم في مسائل الفنون فتارة يقولون في مسائل النحو مثلا المعرب اما معرب باللفظ واما معرب بالتقدير وتارة يقولون الاعراب اما لفظى واما تقديرى مع ان موضوع النحو اللفظ العربى وقد شرطوا أن تكون موضوعات مسائل الفن غير مباينة لموضوعه * فان قلت كثير من العلوم ما يكون موضوعه كليا ويكون البحث في مسائله عن الاحوال المختصة ببعض أنواع ذلك الموضوع أو أنواع عرضه فيكون بحثا عن الاعراض الغريبة للحوقها بواسطة أمر أخص وهو نوع الموضوع أو نوع عرضه * قلت أجاب الدوانى بأن معنى قولهم يبحث فيه عن عوارضه الذاتية انه يثبت له ماهو عرض ذاتى أو يثبت لنوعه ماهو عرض ذاتى لذلك النوع أو لعرضه الذاتى ماهو عرض ذاتى لذلك العرض أو لنوع عرضه

الذاتي ماهو عرض ذاتي لذلك النوع اه يعني انه لايلزم في ذاتية العرض أن تكون بالنسبة الى موضوع العلم بل يكفي فيها أن تكون بالنسبة الى بعض أقسامه ونظر فيه عبد الحكيم على القطب بأنه يلزم عليه دخول العلم الجزئي في العلم الكلي يعني وهو ينافي التمايز بين العلوم وأجاب عن الاشكال بأن المعنى انه يحمل على ذلك المفهوم ماهو عرض ذاتي له سواء كان شاملا لجميع أفراد ذلك المفهوم على الاطلاق أومع مقابله مقابلة التضاد كحمل المعرب على الكلمة فانه مع مقابله وهو المبني شامل لكل كلمة أومقابلة العدم والملكة كالموت والحياة للحيوان لامقابلة السلب والايجاب لان ذلك لااختصاص له بمفهوم دون مفهوم ثم ان تلك العوارض الذاتية قد يعرض لها عوارض ذاتية أخرى وهكذا على الوجه السابق وهذه العوارض في الحقيقة قيود للعوارض المثبتة للموضوع أولانواعه الا انها لكثرتها جعلت محمولات على الاعراض اه ومثله في شرح المطالع ويشير اليه قول صاحب المرآة في تعريف الموضوع عن عوارضه الذاتية أومايرجع اليها وأنت خبير بأنه على القول بجواز تعدد الموضوع يجوز أن يجعل كل نوع اختصت به طائفة من العوارض موضوعاً لها وتجعل تلك الانواع المندرجة تحت كلى واحد ولو ذاتيا لها موضوعا للفن الباحث عن جميع تلك العوارض ويكون الجواب الاول مبنيا على ذلك هذا ويمكن أن يقال ان ذلك المحمول كالاعراب وان لم يكن بخصوصه عرضا ذاتيا لموضوع العلم كالكلمة ولكنه مندرج تحت كلى هو ذلك العرض الذاتي للموضوع كحال آخر الكلمة وبالجملة فقد صرح عبد الحكيم على القطب بجواز كون العارض الذاتي أخص من الموضوع وامتناع كون عروضه

بواسطة

بواسطة أمر أخص منه * ونقل عنه مايفيد ان امتناع كون المحمول أخص من الموضوع انما هو في العلوم الفلسفية دون ماعداها كعلم العربية ثم ان تقييد العوارض بالذاتية يغني عنه تقييد البحث عنها بكونه في العلم لان البحث فيه لا يكون الا عن العوارض الذاتية فهو للايضاح وبيان الواقع ثم ان العوارض الذاتية لموضوع الفن اما ان يكون البحث عنها فيه مقصودا بالذات واما ان يكون لانها يتوقف عليها لحوق المقصودة بالذات كما صرح به صاحب التوضيح * وهذا القسم الثاني ترى أكثر مسائل العلوم من قبيله * والظاهر ان الاسباب والشروط من هذا القسم وبذلك يندفع استشكال كثير من المسائل بانها ليست من الفن الذى ذكرت فيه لانها وان لم تكن مقصودة بالذات فهى مقصودة بالتبع على انهم قد يخلطون العلم بمسائل علم آخر تكثيرا للفائدة كما صرح به السيد على المواقف * فان قلت قد مر ان الفرق بين ذاتيات الماهية وعرضياتها متعذر فكيف يتيسر العلم بأن هذه الاحوال عوارض لهذا الامر وانها اما ان تعرض له لذاته أو لجزئه أو لخارج عارض * قلت اما الاحوال المنفكة التى تلحق الماهية تارة ويلحقها مقابلها تارة أخرى فلا كلام في انها من عوارض الماهية لاستغنائها عنها * وأما الاحوال اللازمة فالذى يظهر الآن فيها ان اعتبار الموضوع واجزائه موكول الى رأى الباحث المستنبط للعلم فاذا اعتبر ان هذا الامر باجزائه ان كان مركبا موضوع لهذا العلم فالاحوال الزائدة على ذلك تارة تعرض له لذاته وتارة لجزئه وتارة يعرض له بعضها بواسطة بعض آخر وقد مرت الاشارة اليه ثم انه لايجب على الباحث البحث عن جميع عوارضه الذاتية بل العبرة بطائفة

منها متناسبة في أمر واحد يعتبره الباحث في الموضوع ويبحث عن أحواله العارضة له من جهة ذلك الامر كما جعلت الكلمة من حيث تحويلها من صيغة الى صيغة موضوع علم الصرف ويعرض لها من تلك الجهة الصحة والاعلال كالقلب والابدال وفعل العبد موضوع علم الفقه لاباعتباره في نفسه والا لم تكن الاحكام الشرعية من عوارضه الذاتية ولا من كل جهة والا كانت العلوم المتعددة علما واحدا بل من جهة انه مكلف به فاذا لوحظت تلك الجهة وجعل الموضوع فعل العبد مع تقييده بتلك الجهة كانت العوارض اللاحقة له بهذا الاعتبار ذاتية * فان قلت انما يتيسر ذلك كله اذا كان موضوع العلم حقيقة واحدة واما اذا كان حقائق متعددة * فالعوارض اللاحقة لتلك الحقائق ليست لاحقة للمجموع المركب بل كل طائفة منها لاحقة لحقيقة من تلك الحقائق فيكون اللائق حينئذ عدها موضوعات متعددة لعلوم متعددة لاموضوعاً واحدا لعلم واحد * قلت علمت مما مر ان الداعي لعدها موضوعاً واحدا لعلم واحد هو كون الغرض الباعث على البحث عن عوارضها واحدا لامتنوعاً بتنوعها والا كانت موضوعات متعددة لعلوم متعددة كما ذكرت وحينئذ فجعلها موضوعا واحدا ليس باعتبار المجموع المركب منها بل باعتبار تناسبها في جهة واحدة فينتزع لها باعتبار تلك الجهة مفهوما واحدا يصدق عليها كلها فكما يكون الموضوع متحدا بالذات متعددا بالاعتبارات كما في موضوعات علوم العربية كذلك يكون متعددا بالذات متحدا بالاعتبار كما في موضوع علم الهندسة فانه في الحقيقة الخط والسطح والجسم ولكنها متحدة باعتبار انها مندرجة تحت مفهوم كلي يصدق عليها وهو المقدار وكما في موضوع علم الاصول فانه الكتاب

والسنة والاجماع والقياس وهى مندرجة تحت كلى يصدق عليها وهو الدليل ويصرح بهذا ماقاله السيد على المواقف من انهم سموا الاحوال والاعراض المتعلقة بشئ واحد اما مطلقا أومن جهة واحدة أو بأشياء متناسبة تناسبا معتدا به سواء كان في ذاتى أوعرضى علما واحدا ودونوه على حدة وسموا ذلك الشئ أو تلك الاشياء موضوعا لذلك العلم لان موضوعات مسائله راجعة اليه فصارت عندهم كل طائفة من الاحوال متشاركة في موضوع علما منفردا ممتازا في نفسه عن طائفة أخرى متشاركة في موضوع آخر ومراده انهم سموا المسائل المبحوث فيها عن تلك الاحوال علوما لانهم سموا نفس الاحوال علوما وهذا كما ترى يصلح جمعا بين القول بوجوب كون موضوع العلم الواحد واحدا والقول بجواز كونه متعددا وأفاد صدر الشريعة في توضيحه ان الامر الذى تناسبت فيه افراد الموضوع المتعدد لايجب أن يكون صادقا عليها لانه اما ان يكون أمرا مستقلا بالمفهومية وهذا اما ان يكون لاحقا لها من جهة نفسها واما ان يكون لاحقا لها من جهة عوارضها المبحوث عنها وهذا بقسميه يصح صدقه عليها واما ان يكون أمرا اضافيا لايتعقل الا بتعقل الطرفين المتضايفين فالعوارض المبحوث عنها من جهته اما ان تكون متعلقة بأحد الطرفين فيكون هو الموضوع دون الآخر كما في موضوع المنطق وهو المعلومات التصورية والتصديقية فان الامر الذى تناسبت فيه هو توصيلها الى المجهولات وهو أمر اضافي والعوارض المبحوث عنها من جهته متعلقة بالمعلومات بقسميها دون المجهولات وهذا أيضا يصح صدقه على افراد الموضوع واما ان تكون متعلقة بكل من الطرفين فيكون كلاهما هو الموضوع كما في موضوع الاصول وهو الادلة

الشرعية والاحكام الشرعية على ما يأتي فان الامر الذى تناسبت فيه هو دلالة الادلة على الاحكام وهو أمر اضافي والعوارض المبحوث عنها متعلقة بكل من الادلة والاحكام وهذا لا يصح صدقه على كل من الطرفين والظاهر ان الاضافة قد تتوقف على تعقل أكثر من شيئين كالثالثية في الثالث فانها متوقفة على تعقله وتعقل أمرين آخرين فاذا جعلت جهة البحث في الاصول هي الاستدلال فهي متوقفة على تعقل مستدل ومستدل به ومستدل عليه فتكون كلها موضوعا له * ثم ان ظاهر كلام السيد على المواقف انه اذا قيد الموضوع بحيثية فلا بد أن يكون لها مدخل في عروض عوارضه له حيث اعترض قولهم في موضوع الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد أو الموجود من حيث ان البحث عن أحواله على قانون الاسلام بأن كلا من الحيثيتين لا مدخل له في عروض عوارض الموضوع كالوجوب والقدرة فلا تكون عوارض ذاتية له اه ولو جعلت الحيثية قيدا للبحث عن العوارض واثباتها للموضوع لا لعروضها له لم يتم هذا الكلام * وفي حواشي العطار على الخبيصي عن ميرزاهد ومما ينبغي أن يعلم ان الحيثية المعتبرة في الموضوعات ليست علة للحوق الاعراض الذاتية ولا قيدا لمعروضاتها بل علة للبحث عنها وقيد لمعروضاتها في نظر الباحث مثلا الايصال في موضوع المنطق ليس شرطا لعروض الجنسية والفصلية ونحوهما بان يكون متمما لعليتها الفاعلية ولا قيدا لمعروضاتها بأن يكون متمما لعليتها القابلية بل هو سبب للبحث أو قيد للموضوع في نظر الباحث اه وهذا كله في موضوع العلم التصديقي وأما العلوم التصورية فان اعتبر لها موضوع فالظاهر انه يكون هو الامر الذى ترجع اليه تصورات أى علم منها

وتتعلق

وتتعلق به ولو لم يصح الحمل بينهما كتعلق علم البديع وعلم اللغة باللفظ العربى اذا علمت هذا * فاعلم ان الطالب يستفيد بمعرفة موضوع العلم المشروع فيه على وجه التصديق بأنه موضوعه اطلاعا على ذلك العلم وتمييزا له زائدا على مايحصل له بتعريفه سواء كان العلم بمعنى المسائل أو الادراك أوالملكة وان كان تعريفه قد يستلزم معرفة موضوعه على ذلك الوجه * وقال السيد على المواقف في الفرق بين امتياز العلوم الحاصل بالموضوع وامتيازها الحاصل بالتعريف ان الامتياز الحاصل بالموضوع انما هو للمعلومات يعنى المسائل بالاصالة وللعلوم بمعنى الادراكات بالتبع والحاصل بالتعريف على عكس ذلك ان كان تعريفا للعلم وأما ان كان تعريفا للمعلوم فالفرق انه قد لايلاحظ الموضوع في التعريف اه واذا عرفت معنى الموضوع بما مر من التعريف فاعلم ان المراد بمعرفة الموضوع التى هى من مقدمات الشروع في العلم التصديق بأن هذا الامر هو موضوع هذا العلم وأما تصور ذلك الامر والتصديق بوجوده فهما من مبادى العلوم لامن مقدمات الشروع فيها وحينئذ يتجه ان يقال نراهم عند بيان مقدمات الشروع في كل علم لايتعرضون لموضوعه الا بتعريفه وهو تصور مع ان الذى من المقدمات هو التصديق بموضوعيته وقد يقال ربط التعريف بالمعرف يلزمه التصديق بأنه هو فقولهم مثلا موضوع الصرف هو الكلمة من حيث تحويلهاالى أبنية مختلفة في قوة ان يقال الكلمة من تلك الحيثية هى موضوع الصرف لان الثانى عكس الاول والعكس لازم لاصله كما بين في المنطق فلعل جعل ذلك من مقدمات الشروع باعتبار مايلزمه من التصديق بالموضوعية * فان قلت التصديق انما يكون لازما لتصديق والتعريف

تصور * قلت فيه حمل على المعرف وأن المقصود منه التصور فالعكس لازم له باعتبار مافيه من الحمل بل هذا الحمل وهو التصديق بأن موضوع هذا العلم هو ذلك الامر كاف في مقدمة الشروع كما صرح به السيد على القطب والحاصل ان تصورات موضوعات العلوم بقطع النظر عن ذلك التأويل من مبادى العلوم التصورية كما ان التصديق بوجودها من مباديها التصديقية والتصديق بانها موضوعات من مقدمات الشروع واما تعريف مفهوم الموضوع بأنه مايبحث في العلم عن عوارضه الذاتية فليس من مبادى العلوم ولا من مقدماتها بل من مبادى بعض المقدمات وهو التصديق بموضوعية الموضوع وقد بين ذلك المفهوم في علم المنطق أفاده العطار على الخبيصى * فان قلت التصديق بالموضوعية متوقف على تصور الامر المحكوم عليه وعلى التصديق بوجوده لان اثبات الشئ للشئ بالفعل يتوقف على تصور المثبت له والتصديق بثبوته في نفسه فيكونان قبله * وهذا يقتضى أن يكونا من مقدمة الشروع بالاولى فلم جعلا من اجزاء العلوم كما يأتى دونه * قلت لتوقف مسائل العلوم عليهما دونه لان التصديق بالمسئلة يتوقف على تصور موضوعها والتصديق بثبوته دون التصديق بموضوعيته وانما عد من مقدمة العلم لتوقف الشروع في العلم على بصيرة عليه كما يأتى * فان قلت هذا الكلام على موضوعات العلوم وبقى الكلام على محمولاتها * قلت قد مر في المبحث الاول ان تصور المحمول من مبادى العلوم لامن مقدمات الشروع * وسيأتى ان المبادى من أجزاء العلوم والمقصود التكلم على مقدمات الشروع فيها لا على اجزائها

المبحث الخامس في المسائل

اعلم ان الكلام اما خبر واما انشاء لانه ان احتمل الصدق والكذب

لذاته

لذاته فخبر والا فانشاء وهو غير معتبر في العلوم بخلاف الخبر لان المعلوم اما تصورى واما تصديق والانشاء من حيث هو انشاء لايدل على واحد منهما بخلاف الخبر لانه للايجاد والخبر للاعلام وذلك ان الانشاء لتحصيل معنى في نفس الامر بعد ان لم يكن والخبر للحكاية عما في نفس الامر والعلم حكاية عن المعلوم لان مافي الذهن حكاية عما في الواقع والخبر اما قضية حملية وهي ماحكم فيها باثبات مفرد لمفرد أوسلبه عنه واما قضية شرطية وهي ماحكم فيها بصدق قضية على تقدير صدق أخرى أوسلب صدقها كذلك وهي المتصلة أوبالتنافي بين قضيتين في الصدق أو في الكذب أوفيهما أوسلب تنافيهما كذلك وهي المنفصلة والطرف الاول من الحملية يسمى عند المناطقة موضوعا والثاني محمولا والطرف الاول من الشرطية يسمى مقدما والثاني تاليا * وفي حواشي العطار تلخيصا من كلام القوم ان الحملية مااشتملت على الحمل وكذا يقال في الشرطية والمتصلة والمنفصلة مع ان السوالب ليست مشتملة على تلك الاوصاف بل على سلبها فاطلاق تلك الاسماء عليها انما هو لمشابهتها للموجبات في الاطراف أولعلاقة التضاد والمقابلة أولاستعداد أطرافها لقبول تلك الاوصاف أويكفي وجود وجه التسمية في بعض افراد المسمى ولا يلزم اطراده اه أويكفي في الاشتمال اعتبار تلك الاوصاف في ضمن سلبها ثم ان اشتمال المنفصلة على الشرط بالقوة لانها في قوة أن يقال ان كان هذا كذا لم يكن كيت وان كان كيت لم يكن كذا ولابد من نسبة بين الطرفين يدل عليها بالهيئة التركيبية القائمة باللفظ المركب وقال المناطقة يدل عليها بلفظ مستقل كهو في نحو كل انسان هو حيوان والنسبة تعلق أحد الشيئين بالآخر مطلقا وهذه تكون في الانشائيات

كالاخبار وبين المتضايفين وبين القيد والمقيد لابين الامرين باعتبار ان بينهما عموما وخصوصا مثلا لان المراد النسبة التي يفيدها ضم أحد اللفظين للآخر كما تشير اليه عباراتهم وهذه ليست كذلك والا فالنسب بين الاشياء لاتنحصر فان اختصت النسبة بكونها على وجه الثبوت أو الانتفاء وهما المعبر عنهما بالوقوع واللاوقوع فهي النسبة الحكمية التي لابد منها في القضية وسميت حكمية لانها مورد الايجاب والسلب وهما المعبر عنهما بالايقاع وهو ادراك الوقوع والانتزاع وهو ادراك اللاوقوع وهذان الادراكان هما نوعا الحكم عند السيد وأما عند السعد فالحكم هو الايقاع والانتزاع أيضا لكنهما عنده عين الوقوع واللاوقوع من حيث ادراكهما * ونقل عن الجربي في حواشي السعد ان الحكم عند أهل المعقول هو الايقاع أو الانتزاع * وعند أهل العربية هو الوقوع أو اللاوقوع اه وقيل الحكم فعل للنفس لامن قبيل الادراك الذي هو انفعال أو كيف على مامر فلا يكون علما كما نقله السعد في شرح الشمسية وذلك بناء على ان الالفاظ التي يعبر بها عنه تدل على ذلك كالاسناد والايقاع والانتزاع كما في السيد على القطب * وقال عبد الحكيم عليه التحقيق عندي ان مذهب السيد ومن تبعه من فعلية الحكم مبناه أمر معنوي وهو ان الايمان مكلف به ومعناه التصديق بما جاء به النبي عليه السلام والمكلف به لابد أن يكون فعلا اختياريا * ثم قال وقال الآمدي التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموصل اليه والتحقيق مامر وقيل النسبة في القضية هي ثبوت أحد الطرفين للآخر وهذا الثبوت اما متصف بالوقوع أو باللاوقوع الى آخر مامر ولكنها بهذا المعنى لايظهر تحققها الا في القضية الحملية * وقال بعضهم ان المراد بهذا الثبوت

هو

هو ذلك التعلق بعينه فرجع الامر الى ما مر هذا هو المشهور * وقرر بعضهم ان الثبوت والانتفاء هما نفس النسبة الحكمية ونوعان لها لاعارضان لها فيكون الايجاب الذى هو نوع من الحكم ادراك وقوع الثبوت والسلب الذى هو النوع الآخر ادراك وقوع الانتفاء وانما احتيج الى زيادة الوقوع لان ادراك النسبة بقطع النظر عن وقوعها من قبيل التصور والحكم ليس تصورا * ونقل ابن قاسم في آياته ان النسبة الحكمية في الموجبة والسالبة على نهج واحد فيلاحظ الربط والاضافة فيهما ثم يدعى في الموجبة ان الربط ثابت * وفي السالبة انه غير ثابت وهذا مذهب المتأخرين كما صرح به السيد وبه احترز عن قول من يقول ان النسبة الحكمية في السالبة سلبية يعنى انا نلاحظ عدم الربط وندعيه فمن حمل كلام المتأخرين على ذلك فقد أخطأ اه ثم تلك النسبة الحكمية ان لوحظت بين الطرفين في الواقع سميت النسبة الخارجية والواقعية ولو كانت لاتحقق لها الا في الذهن بأن يكون الطرفان ذهنيين وان لوحظت من حيث تعلق الادراك بها سميت النسبة الذهنية وان لوحظت من حيث دلالة الكلام عليها سميت النسبة الكلامية وكما تطلق النسبة على ما مر قد تطلق على مدلول الحكم على المذهبين ويقال لها ذهنية وكلامية بالاعتبارين السابقين * وقد تطلق الخارجية على الوقوع واللاوقوع من حيث هما في نفس الامر وكذا الحكم كما يطلق على ما مر من المعنيين قد يطلق على معنى النسبة الحكمية * وفي حواشى العطار على الخبيصى عن ميرزاهد ان الحكم يطلق على أربعة على الوقوع واللاوقوع وعلى المحكوم به وعلى القضية بتمامها وعلى التصديق المتعلق بها ثم ان قصر الحكم على الكلام الخبرى انما هو اصطلاح

المناطقة وأما عند علماء العربية فالحكم هو النسبة التى يصح السكوت عليها وهى كما تكون في الخبر تكون في الانشاء كما أفاده عبد الحكيم على المطول في أحوال متعلقات الفعل فعلم ان اجزاء القضية ثلاثة الطرفان والنسبة الحكمية * وفي حواشى العطار أيضا ان مذهب المتقدمين ان اجزاء القضية ثلاثة المحمول والموضوع والنسبة الحكمية التى هى وقوع ثبوت المحمول للموضوع أو عدم وقوعه ومذهب المتأخرين انها أربعة بزيادة نسبة أخرى وهى ذلك الثبوت الموصوف بالوقوع أو عدمه بشهادة الوجدان والحق الاول بشهادة الوجدان أيضا اه قيل ولان متعلق التصديق الوقوع لا الثبوت * وفي حواشى السلم ثبوت المحمول للموضوع هو النسبة الكلامية ووقوع ثبوته له هو النسبة الخارجية وادراك الاولى من قبيل التصور وادراك الثانية هو التصديق وكل من الثبوت ووقوعه من اجزاء القضية * وقيل الثبوت دون وقوعه وأما جعل الرابع الايقاع فمردود لانه وصف للشخص المدرك اه وتحقيق المذهبين كما في حواشى الكانفرى على ايساغوجى انه ذهب القدماء الى انها ثلاثة الموضوع والمحمول والنسبة التامة الثبوتية أو السلبية ويعبرون عنها بالوقوع واللاوقوع لكن بمعنى ثبوت المحمول للموضوع وعدم ثبوته له فهما صفتان للمحمول وتلك النسبة التامة يتعلق بها التصور في صورة الشك والتصديق كما في صورة الجزم فالتصديق بها مغاير لتصورها ذاتاً لا متعلقا وذهب المتأخرون الى انها أربعة الموضوع والمحمول والنسبة بين بين ووقوعها ولا وقوعها فالوقوع واللاوقوع عندهم صفتان لتلك النسبة والتصور يتعلق بها والتصديق يتعلق بوقوعها أو لا وقوعها فهو مغاير للتصور ذاتاً ومتعلقا اه وذهب الامام الى ان

التصديق

التصديق مركب من ادراك الموضوع وادراك المحمول وادراك ثبوته له والحكم بوقوع ذلك الثبوت والى ان ذلك الحكم فعل لا ادراك فكما ان القضية مركبة فكذلك التصديق مركب * ومذهب الحكماء ان التصديق بسيط وهو ادراك النسبة الحكمية فقط ويقاس على الموضوع والمحمول في الحملية المقدم والتالى في الشرطيـة وبيان اجزائها * فان قلت لابد لنسبة القضية من كيفية في الواقع كالضرورة والدوام تسمى باعتبار الواقع مادة القضية وباعتبار تعقلها جهة القضية فلم يجعلوها جزأ من أجزاء القضية * قلت لان التصديق بالنسبة لايتوقف على تعقل تلك الكيفية بل هى في قوة بحث آخر عن حال النسبة ولان الجهة لاتجرى في الشرطيات كما نقله العطار عن عبد الحكيم فان لوحظت في القضية الحملية سميت رباعية كما نقله عن العصام ولعله مبنى على مذهب المتقدمين والا فينبغى ان تسمى خماسية * وعلم أيضا ان القضـية اما موجبة واما سالبة وعلى كل فهى اما بديهية ولا يطلب البحث عنها في العلوم واما نظرية وهى التى يبحث عنها فيها اذا علمت ذلك * فاعلم ان المسئلة مفعلة من السؤال بمعنى الطلب فهى في الاصل بمعنى مكان السؤال أوزمانه أوبمعنى السؤال أومجاز بمعنى المفعول أى المطلوب مطلقا ثم نقلت في العرف الى مطلوب خبرى يبرهن عليه في العلم وهذا المطلوب في الحقيقة هو النسبة وهى مستلزمة للطرفين ولذلك تطلق المسئلة تارة على النسبة المطلوبة وتارة على مجموع الطرفين والنسبة كالقضية وعلى الاول فالانسب أن تكون منقولة من المعنى الاخير وعلى الاخير فالانسب أن تكون منقولة من المعنى الاول وعلى كل تخرجت المطلوبات التصورية والانشائيات والبديهيات * وقد تطلق على البديهية

أيضا لان البديهى قد يغفل عنه فيطلب * والمراد بالبرهان هنا مطلق الدليل لاخصوص القياس المؤلف من مقدمات يقينية ثم ان التقييد بقولهم في العلم لاحاجة اليه الا في بيان المسائل الواقعة في العلوم والا ففهوم المسئلة مطلقا لايتوقف على هذا القيد لوجود كثير من المسائل غير مندرج في ضمن علم من العلوم المدونة فان أريد بالعلم العلم المطلق عن التدوين فلا فائدة في التقييد الا مزيد البيان وسميت مسئلة باعتبار تعلق السؤال بها وتسمى قضية باعتبار انه يقضى فيها أى يحكم بثبوت محمولهـا لموضوعها أوانتفائه عنه وأما القاعدة فهى القضية الكلية وسميت قاعدة مع ان القاعدة لغة أساس الجدار باعتبار انه ينبنى عليها معرفة أحكام جزئياتها بأن يؤخـذ جزئى ممـا اندرج تحت موضوعها الكلى ويحكم عليه بذلك الموضوع فيكون ذلك مقدمة صغرى فتضم اليها تلك الكلية مقدمة كبرى فينعقد قياس من الشكل الاول منتج لحكم ذلك الجزئى وتسمى القاعدة أصلا أيضا لما مر وضابطا وقانونا ثم ان حقيقة كل علم من العلوم المدونة هى مسائله والمسائل لاتكون الا نظرية فحقيقة كل علم لاتكون الا مسائل نظرية * فان قلت قد يذكر في بعض العلوم مسائل ضرورية كمسئلة انتاج الشكل الاول في علم المنطق * قلت ما كان من هذا القبيل ان ذكر للتنبيه على علته أو لبيان شرطه عاد نظريا من تلك الجهة وان ذكر لتوقف غيره من مسائل العلم عليه فهو من قبيل المبادى لذلك العلم وليس مقصودا فيه بالذات وان ذكر لفائدة غير ذلك فهو من قبيل التوابع واللواحق المكملة لمباحث العلم وليس منه * فان قلت قد تقدم في مبحث الموضوع ان معنى البحث عن عوارضه الذاتية هو اثباتها له وذلك الاثبات هو

الايجاب

الايجاب * وهذا يقتضى ان مسائل العلوم لاتكون الا موجبة فلا تكون سالبة لانه لامعنى لسلب عوارض الشئ عنه * قلت بل نقل عن الشيخ ابن سينا ان مسائل العلوم لاتكون الا موجبات حمليات فخرجت السوالب لصدقها بنفى الموضوع مع ان البحث في العلوم عن أحوال الموضوعات المحققة والشرطيات لان كلينها ليست بدلالتها المطابقية بل الالتزامية وينبغى في مسائل العلوم أن تكون دلالتها مطابقية اه مع انا نجد كثيرا من مسائل العلوم ماهو من قبيل السوالب وما هو من قبيل الشرطيات * فأقول اما ذكر السوالب فلان سلب الشئ عن الشئ في قوة اثبات مقابله له فتكون في قوة الموجبات أولان الغرض به الرد على من يتوهم ان ذلك المسلوب من عوارض ذلك الشى فيثبته له على انه ليس المراد بالعوارض خصوص الاعراض التى هى الصفات الوجودية بل المراد بها الصفات اللاحقة للشئ ولو سلبية كالقدم والبقاء لذاته تعالى والقضية السالبة وان كان السلب فيها باعتبار الظاهر مسلطا على ثبوت المحمول فهى في قوة قضية موجبة متضمنة لاثبات صفة سلبية للموضوع وهى كونه مسلوبا عن ذلك الموضوع فالسالبة موجبة بالقوة فلا وجه للتخصيص الا البيان * وأما ذكر الشرطيات فلانها في قوة الحمليات لانها ان كانت متصلة فالمقصود فيها بالذات هو التالى المسمى عند أرباب العربية بالجواب وأما المقدم وهو المسمى عندهم بالشرط فهو مقصود لمجرد تقييد الجواب اما بتخصيص موضوعه أوبتخصيص محموله فمثلا قولنا اذا زالت الشمس وجبت صلاة الظهر المقصود منه ان صلاة الظهر تجب عند الزوال وان كانت منفصلة فالمقصود منها اثبات أحد المحتملات دون غيره فمثلا قولنا

الكلمة اما معربة واما مبنية في قوة قولنا الكلمة لايجتمع فيها الاعراب والبناء بل تكون معربة تارة وتكون مبنية تارة أخرى أو اثبات أحد هذه المحتملات دون غيرها فيكون ذلك في قوة قولنا الكلمة لاتخرج عما ذكر وهذا انما يظهر اذا كان موضوع الجواب في المتصلة وموضوع المقدم والتالي في المنفصلة من موضوع الفن ولايظهر أيضاً الا على ماحققه السعد من أن الحكم في الشرطية عند أهل العربية هو النسبة التي اشتمل عليها الجزاء وأما الشرط فهو قيد للحكم وأما عند غيرهم فالحكم انما هو النسبة بين الشرط والجزاء فيبين كونها في قوة الحملية بأن المقصود في المتصلة هو الحكم بأن التالي لازم للمقدم أو بأن المقدم ملزوم للتالي وفي المنفصلة هو الحكم بأن التالي مناف للمقدم أو عكسه وهذا أيضاً انما يظهر اذا كان مفهوم التالي أو مفهوم المقدم من موضوع الفن وفي حواشي العطار على الخبيصي تقرر عندهم أن أجزاء الفن قضايا حمليات موجبات كليات وقال عبد الحكيم ان السالبة من القوانين لان استنباط الفروع كما يكون من الموجبات يكون من السوالب ا ملخصا ولا يخفى أن تلك العلة محققة في الشرطيات أيضاً فتكون من القوانين أيضاً كالحمليات ومن هنا يعلم أن جميع مسائل الاسباب والشروط والموانع المتعلقة بمسائل العلوم ليست مقصودة بالذات بل تابعة لمسائل العلوم أما لتقييد موضوعاتها أو محمولاتها أو لغير ذلك من الفوائد* فان قلت قد تقرر عندهم ان مسائل العلوم لاتكون الا كلية لان الشخصية قليلة الجدوى والجزئية مبهمة الموضوع فكيف ذلك مع أن بعض العلوم مسائله شخصية وقد تذكر في العلوم مسائل جزئية* قلت ينبغي أن يكون اشتراط الكلية في العلوم التي هي قوانين يقصد بها معرفة غيرها بأن

تكون

تكون موضوعاتها مفاهيم كلية والمقصود بالذات هو معرفة أحوال جزئياتها وذكر الجزئية فيها يكون لدفع توهم كلية تناقضها مثلا وأما العلوم التى يقصد معرفتها في أنفسها كالتوحيد على أن موضوعه الذات الاقدس فلا مانع من كون مسائلها شخصية وفي حواشى العطار أيضا أن المحافظة على أن أجزاء العلوم ثلاثة وعلى كلية المسائل وعلى عدم دخول مسئلة واحدة في علمين الا باعتبار حيثيتين مختلفتين انما تجب في العلوم الحكمية دون غيرها اه فان المقصود في القضية الكلية هو الحكم على الافراد والا كانت طبيعية لا كلية فرجع الامر للشخصيات * قلت في حواشى العطار ان الحكم على الكلى بالفعل يشتمل على أحكام جزئياته بالقوة اه وأما الشخصيات فهى المحكوم فيها على الجزئيات بالفعل فان كانت مندرجة تحت كلى لزم الحكم عليه بالقوة هذا وأما جعل الحكم في الكليات على نفس الافراد فرأى مرجوح حكاه عبد الحكيم على القطب والتحقيق ان الحكم في الكلية على الطبيعة من حيث تصلح للانطباق على الافراد فالحكم على الطبيعة بالذات وعلى الاشخاص بالعرض وأما الطبيعية فالحكم فيها على الطبيعة من حيث ذاتها ولذا لا يصدق عليها الا ما لا يتعدى الى الافراد كالجنسية والنوعية كذا نقل عن الدوانى والسيد زاهد فى حواشيه وفي حواشى العطار اشهر أن الحكم في المحصورات على الافراد وقال الدوانى التحقيق أنه على الحقيقة ومنها يسرى الى الافراد وقال مير زاهد هو مرادهم بكون الحكم على الافراد اه ثم التحقيق في العلوم التى مسائلها كلية ان أسماؤها كالنحو انما تطلق على تلك المسائل وصرح في حواشى السلم بما

يفيد جواز اطلاقها عليها مع جزئياتها المندرجة تحتها فيكون النحو مثلا اسما لمجموع الكليات وجزئياتها * فان قلت بعض مسائل العلوم لم يقع فيها حكم بالفعل كالتى قالوا فيها بالوقف * قلت لايقدح ذلك في جعلها من مسائل العلم الذى ذكرت فيه المسمى بالاسم المخصوص لان واضع اسم العلم كالنحو والفقه لاحظ جميع مسائله وسماها باسمه المخصوص علمت بالفعل أولم تعلم ويشير اليه قولهم في تعريف المسئلة "مطلوب خبرى يبرهن عليه على أنها قابلة" لان يحكم فيها بالفعل بل ماقالوا فيه بالوقف قيل ان الحكم فيه هو الوقف وهذا كاف في عدها من مسائل العلم الذى ذكرت فيه وبالجملة فعدم الحكم لايقدح في كونها مسئلة وان قدح في كونها قضية كامرت الاشارة اليه ثم ان الموضوع في أى مسئلة من مسائل العلم قد يكون نفس موضوع العلم كقولهم في علم الهندسة كل مقدار اما مشارك للآخر أو مباين له والمقدار بعينه هو موضوع علم الهندسة وقد يكون موضوعه مع عرض ذاتى كقولهم كل مقدار وسط في النسبة بأن يكون بين طرفين نسبة أحدهما اليه كنسبته هو الى الآخر فهو ضلع ما يحيط به الطرفان بأن يكون حاصل ضربه في نفسه كحاصل ضرب أحدهما في الآخر كالأربعة بين الاثنين والثمانية" وقد يكون نوع الموضوع كقولهم كل خط يمكن تنصيفه وقد يكون نوعه مع عرض ذاتى كقولهم كل خط قام على خط فان زاويتى جنبيه اما قائمتان أومساويتان لهما وقد يكون عرضا ذاتيا للموضوع كقولهم كل مثلث متساوى الساقين فان زاويتى قاعدته متساويتان والمراد بالنوع في هذا لاضافي فيشمل الجنس المندرج تحت غيره لان موضوع العلم قد جنسا مندرجا تحته أجناس فتقع تلك الاجناس موضوعات لمسائل

ذلك

ذلك العلم * فان قلت كثير من مسائل العلوم ما يكون موضوعه جزأ من موضوع العلم اذا كان مركبا كالمسائل المتعلقة بأركان التشبيه وهى طرفاه ووجهه وأداته فانها ذكرت في فن البيان مع ان موضوعه الكلام العربى وكالمسائل المتعلقة بأركان القياس الاصولى وهى الفرع والاصل وحكمه وعلته فانها أجزاء للقياس وهو نوع من الدليل الذى هو موضوع الاصول وقد ذكرت هذه المسائل في فن الاصول * قلت اختلف في مثل هذا فقال بعضهم ان البحث عن أحوال أجزاء موضوع الفن لا يكون من مسائله بل يكون من مباديه وقال بعضهم بل هو من مسائله لان أحوال الجزء من أحوال الكل فالبحث عنها بحث عن أحواله وهذا في الجزء الذى لا يصح حمله على الموضوع وأما جزؤه الذى يصح حمله عليه فقد مر في مبحثه وبالجملة فموضوعات المسائل اما أن تكون موضوعات العلوم أو أجزائها أو اعراضها الذاتية أو جزئيات كل منها وأما محمولاتها فهى العوارض الذاتية للموضوع على ما مر في الموضوع * فان قلت قد صرحوا بأن حقيقة كل علم مسائله فما وجه تصريح بعضهم بأن أجزاء العلوم ثلاثة وهى الموضوعات والمبادى والمسائل فانه يقتضى أن حقيقة كل علم مركبة من الاجزاء الثلاثة * قلت أجيب بأن المقصود بالذات من هذه الثلاثة هو المسائل وأما الموضوعات والمبادى فانما جعلت من أجزاء العلوم لتوقف مسائلها عليها وقد يجاب بان جعل حقيقة العلم مسائله فقط لانها المقصودة بالذات والا فهى مركبة من الجميع لكنه خلاف ظاهر تعاريفهم للعلوم ويمكن اجراء مثل هذا الاشكال والجواب على أن العلوم بمعنى الادراكات بل وعلى أنها بمعنى الملكات * فان قلت ما المراد بالمبادى وما وجه مغايرة

الموضوعات لها مع شمول المبادى للموضوعات * قلت هى مايتوقف عليها تحصيل المسائل وهى اما تصورات واما تصديقات اما التصورات فهى حدود الموضوعات وأجزاؤها وجزئياتها واعراضها الذاتية كذا في شرح القطب على الشمسية وفي السيد على المواقف المبادى التصورية هى تصورات الموضوعات والمحمولات اه وأما التصديقات فهى اما قضايا بينة بنفسها وتسمى علوما متعارفة واما غير بينة بنفسها بل يسلمها المتعلم لحسن الظن بالمعلم مثلا وتسمى أصولا موضوعة أو ينكرها وتسمى مصادرات كذا في شرح القطب وفي السيد أن المبادى التصديقية هى المقدمات التى لها دخل في مسائل العلم فان كانت بينة بنفسها فهى المبادى المطلقة والا فهى مباد اضافية لان مبدأيتها بالنسبة لمدخليتها في غيرها والاولى ليست من مسائل العلم بخلاف الثانية وان كانت ربما عدت جزأ منه لشدة الحاجة اليها وأما جعل الموضوع مغايرا للمبادى فلم يظهر له وجه وجيه لانه ان أريد به تصوره فهو من المبادى التصورية أو التصديق بوجوده فهو من المبادى التصديقية وأما التصديق بموضوعيته فهو من مقدمات الشروع في العلم كذا في القطب والسيد ويمكن اختيار الاول ومنع كونه من المبادى التصوريه بأن يراد بالموضوعات فيها موضوعات المسائل من حيث انها موضوعاتها وأما هو فهو تصور موضوع العلم من حيث أنه موضوعه وبذكر الحيثية لا يردان موضوع المسألة قد يكون هو موضوع العلم وقيل المبادى هى مايتألف منه أدلة العلم وعلى هذا فالتصديق بوجوده ليس منها وان كان لابد منه فيكون جزأ من العلم على حدة وأما تصوره فهو داخل في المبادى بهذا المعنى أيضاً كما هو ظاهر كلام عبد الحكيم لكن انما يظهر ان أريد بمايتألف من

الادلة

الأدلة التصديقات مع ما اشتملت عليه من التصورات حتى تصور الموضوع وأما ان أريد بها مجرد التصديقات فهو ليس منها وكذا ان أريد بها التصديقات مع تصورات أجزائها فقط فلم يدخل تصور موضوع العلم على ما مر وأما المسائل فهي المطالب التي يبرهن عليها في العلم ولا يقال العلم هو المسائل فقولهم في العلم يشبه ظرفية الشيء في نفسه لانا نقول المراد بالعلم هنا المركب من الاجزاء الثلاثة كما مر لا خصوص المسائل المبرهنة * فان قلت قد صرحوا بأن معرفة العلم بحسب حده وحقيقته لا تحصل الا بالعلم بجميع مسائله وهذا يقتضى أن لا يسمى علم من العلوم باسمه المخصوص كالنحو والفقه الا اذا حصلت جميع مسائله عند الواضع ولا يكون الباحث عن مسائله متصفا بأنه عالم به الا بعد وقوفه على جميع مسائله مع أن كثيرا من العلوم لا تزال مسائله تتجدد يوما فيوما بتجدد الافكار وتوالى الانظار ووقع لبعض الائمة الواضعين للفنون التوقف في كثير من مسائلها بل كثير منها لم يخطر لهم ببال * قلت قد يجاب كما أفاده السيد على القطب بأن وضع الاسم لمعنى لا يتوقف على حصول عين ذلك المعنى عند الواضع ولا تصوره مفصلا بجميع أجزائه ومشخصاته بانفسها بل يكفي في الوضع تصور ذلك المعنى ولو بوجه اجمالي بان تلاحظ هنا تلك المسائل اجمالا بقانون يضبطها كلها ما علم منها بالفعل وما لم يعلم ثم تسمى بذلك الاسم وأما اتصاف الباحث عنها بذلك العلم عرفا فيكفي فيه وقوفه على جملة من مسائله لها وقع بحيث يكون ما لم يحصل منها عنده بالنسبة الى ما حصل كأنه حاصل فانه اذا مارس أدلة المسائل واستخرج غالبها تمرن على الاستخراج واعتاده حتى كان ما لم يحصل عنده بالفعل حاصلا بالقوة القريبة من الفعل بل كثير مما لم يستخرجه يمكن استخراجه مما استخرجه

كما وقع من أصحاب أئمة الفقه فانهم استخرجوا كثيرا من مسائله من القواعد التى دونها الائمة وبهذا صح اتصاف الائمة بانهم فقهاء وان لم تحصل مسائل الفقه كلها عندهم بالفعل وحينئذ لا حاجة لما تخلصوا به عن ذلك من ان المسمى حينئذ بالاسم المخصوص والوصف الذى يتصف به الباحث هو الملكة التى يقتدر بها على استنباط المسائل لا نفس المسائل حتى يلزم عليه ان من حصلت عنده المآخذ والشروط واستعد لاستنباط الفقه مثلا يسمى فقيها وان لم يستنبط منه مسألة بالفعل أوهو الملكة المقتدر بها على استحضار المسائل التى وضعها واضع الفن حتى يلزم عليه ان اذهان الواضعين قد تتفاوت في وضع المسائل فتختلف الملكات الناشئة عن ذلك ومن ذلك قول كستلى على العقائد أسامى العلوم وضعت وضعا أوليا بازاء التصديقات بمسائلها لكنهم لما وجدوا مسائل بعض العلوم كعلم الفقه جزئيات تتزايد بحسب تزايد الحوادث فلا يترجى حصول معرفتها بأسرها بالفعل لاحد بل غاية مايبلغ من تعلمها هو التهيؤ التام لها أقاموا ملكة استنباطها مقامها فسموها باسمها ووجدوا بعض العلوم مسائله قضايا معدودة كعلم الكلام لكن التصديقات المتعلقة بها أمر لا يتيسر دوامه لنا بل كلما يوجد يفقد أجروا ملكة استحضارها مقامها وسموها باسمها اه وقول السعد في مطوله ان واضع الفن وضع عدة أصول مستنبطة تحصل من ادراكها وممارستها قوة بها يتمكن من استحضارها والالتفات اليها متى أريد ثم قال ألا ترى انك اذا قلت فلان يعلم النحو لا تريد ان جميع مسائله حاضرة في ذهنه بل تريد ان له حالة بسيطة اجمالية هى مبدأ لتفاصيل مسائله بها يتمكن من استحضارها اه فافاد ان الاتصاف بعلم من العلوم يكفى فيه وجود

الملكة

الملكة التى يقتدر بها على استحضار الاصول التى وضعها الواضع ولا شك انها ليست جميع مسائله نعم قوله واضع الفن وضع عدة أصول يشير الى أن المسمى باسم الفن هو المسائل لا ملكة استحضارها وأما الاتصاف به وكونه عالما به فهو الاتصاف بتلك الملكة لكن أورد عليه السيد ان الحالة البسيطة غير الملكة لان الملكة حاصلة في النفس التفت الى المعلوم أولا والحالة البسيطة عند القوم هى الالتفات اليه اجمالا وهى العلم الاجمالى فان التفت اليه بتفاصيله فهو العلم التفصيلى وأجاب بأنه أراد بالحالة البسيطة الملكة وان كانت غير مايريده القوم وفيه أيضا أن تلك الملكة تارة تترتب على مقدار من المسائل وتارة تترتب على أكثر منه وتارة على أقل منه باختلاف مراتب الاذهان في القوة الا أن يقال ان هذا لايمنع من تعينها في نفسها والعبرة بوجودها ترتبت على قليل أو كثير هذا ويؤيد ماذكرناه ان المدار في ممارسة العلوم على تحصيل الاغراض المترتبة عليها ولا شك ان تلك الاغراض لايتوقف حصولها على الاحاطة بجميع مسائل العلوم مسئلة مسئلة والالزم انه لم يحصل لاحد غرض من الاغراض التى تقصد من العلوم لانه لم يحط أحد بجميع مسائل علم منها وما يدعى ان بعض العلماء حاز المعقول والمنقول فهو من قبيل حيازة الفقهاء لمسائل الفقه والنحويين لمسائل النحو ولو سلم فقد يدرك بعض المسائل على وجه الايجاب أو الجزئية أو الامكان ويدركها غيره على خلاف ذلك ولا يدرى أيهما المصيب وهذا ينافي الاحاطة بالجميع وقد يجاب عن هذا بأن العبرة بزعم الباحث وزعمه انه هو المصيب وبالجملة فالمشاهد حصول الاغراض من العلوم بمجرد ادراك غالب مسائلها واذا حصلت فائدة العلم للشخص فقد خرج عن عهدة الالزام

بممارسته لتحصيلها وصح اتصافه به فعلم ان الضابط في المسائل المصححة للاتصاف هو ما تحصل به فائدة ذلك العلم المقصودة منه عرفا وقد يقال ان حصول الفائدة المترتبة على مسائل الفن وحصول الملكة التى يقتدر بها على استحضار تلك المسائل متلازمان عادة وهذا ظاهر في ضابط التسمية باسم الفن وأما الاتصاف بكونه عالما به فكيف مع انه لايتيسر دوام استحضاره الا أن يكون باعتبار ما كان أو باعتبار تحقق ملكة الاستحضار كما قالوا أو باعتبار تحقق المسائل في النفس وان غابت عنها لان غيوبتها عنها كمون فيها واستتار لازوال عنها بالمرة ولذلك تحضر بأدنى التفات ثم ان وجه الاحتياج الى ذكر المسائل في مقدمات الشروع في العلم ومعرفتها اجمالا قبل الشروع فيه بعد معرفة حده ان تعريف العلم قد يكون للعلم بمعنى الادراك أو بمعنى الملكة فيكون متعلقا بالمسائل والشيء يزداد اتضاحا بايضاح متعلقه فان كان التعريف للعلم بمعنى المسائل فقد يكون بخاصة من خواصه ولا يلزم من تعريفه بهذا الوجه معرفة مسائله ماهى وقد يقال بل يلزم منه معرفة انها هى التى لها مدخل في تلك الخاصة فيقال معرفتها لا تنافي انه ينبغى معرفتها بوجه آخر لتزداد امتيازا ثم انه يكفى في معرفة المسائل بيانها بضابط يحصرها ويختص بها ليتميز نوعها عن باقى المسائل ولو لم يكن على وجه التفصيل والتقسيم كما يفيده صنيع السعد في المقاصد كان يقال في مسائل التوحيد هى القضايا الشرعية النظرية الاعتقادية * وفي مسائل الفقه هى القضايا النظرية الشرعية العملية ولكن ذكر في التهذيب كما يأتى مايفيد ان المجمول من مقدمة الشروع هو تقسيم العلم الى أبواب متمايزة ولا شك ان البيان بالتقسيم أتم لانه في قوة تعريفها بالرسم ويمتاز

بزيادة

بزيادة حصر أنواعها ومعرفة أبوابها * ولا شك ان معرفة مسائل العلوم بنوع تفصيل مما يزيده وضوحا ومن ثم ترى كثيرا من المصنفين بعد ان يعرف العلم يحصر مسائله ويقسمها على وجه اجمالى لتقريب على المتعلمين كما صنع صاحب التلخيص فيه

المبحث السادس في الفائدة

اعلم ان مايتوقف عليه وجود الشيء ان كان داخلا فيه فاما ان يكون علته المادية وهي مايكون معه الشيء ذلك الشيء بالقوة كالخشب للسرير واما ان يكون علته الصورية وهي مايكون معه الشيء ذلك الشيء بالفعل كالهيئة السريرية له وان كان خارجا عنه فاما أن يكون علته الفاعلية وهي مايكون منه الشيء ذلك الشيء بالفعل كالنجار له واما ان يكون علته الغائية وهي ما يكون لاجله الشيء ذلك الشيء بالفعل ويسمى غرضا وعلة باعثة فهذه هي العلل الاربع المشهورة ويسمى الاوليان علل الماهية والاخريان علل وجودها وان كان ذلك الخارج ليس منه الشيء ولا لاجله الشيء كقابلية المفعول للفعل وكالآلات للنجار فهو الشرط ومنهم من جعل الاول من تتمة المادة والثاني من تتمة الفاعل وينبغي ان يراد بالشرط هنا ما يشمل المعد وعدم المانع ثم ان كان ذلك الشيء بسيطا صادرا عن فاعل موجب بالذات احتاج الى العلة الفاعلية فقط وان كان صادراً عن فاعل بالاختيار احتاج الى العلة الفاعلية والعلة الغائية وان كان مركبا صادرا عن الموجب احتاج الى العلة الفاعلية والمادية والصورية وان كان صادرا عن فاعل مختار احتاج الى الاربعة فعلم ان كل شيء يصدر عن فاعل مختار لابد في صدوره عنه من العلة الباعثة والا لزم الترجيح بلا مرجح وهذا

مذهب الحكماء وعليه المعتزلة لان الاختيار هو القدرة وهى صفة تؤثر على وفق الارادة وهى عندهم اعتقاد النفع في المراد أوميل يتبع ذلك الاعتقاد وعند أهل السنة صفة في القادر تخصص أحد طرفي المقدور بالوقوع فيكون اعتقاد النفع عندهم لدفع العبث فقط ان لزم من عدمه عبث * وأما ترجيح أحد الجانبين على الآخر فيكفى فيه ارادة الفاعل كمن وجد أمامه طريقين متساويين عنده من كل وجه واضطر الى سلوك أحدهما فانه اما ان يسلكهما معا وهو محال واما ان يدرك مرجحا لاحدهما فيسلكه وهو خلاف الفرض واماان يتوقف عن السلوك وهو خلاف الواقع فلا بد له من سلوك أحدهما من غير مرجح فيه وما ذاك الا بارادته هو وقد يقال ان الحاصل بالاختيار هو سلوك أحدهما لا بعينه ولا بد له من مرجح * وأما تعينه فليس اختياريا بل بمجرد السلوك من غير شعور بخصوصية الطريق فلا يحتاج الى مرجح وفي بحث البديهيات من المواقف ان الاشاعرة قالوا لابد لفعل العبد من مرجح من خارج وهو ارادته تعالى والا بأن كان من العبد تسلسل وان المسلمين قالوا يجوز الفعل من القادر بلا مرجح يدعوه اليه اه وبالجملة فمحل ذلك في الفعلين المتساويين وأما في الفعل بعد الترك أو عكسه فلا لان الترك مثلا أصل والفعل بعده فرع فلا بد في ترجيح جانب الفعل وان تعددت افراده المستوية على الترك الحاصل قبله من مرجح في الفعل قال الامير في حواشيه على الازهرية ولو كان ذلك المرجح تحقق المفعول وحصوله اه فمجرد الارادة لا يكفى في ترجيح ماخالف الاصل ولكن ان سلم كفاية الترجيح في مثل ذلك أيضا بمجرد الارادة عقلا فهى ممنوعة عرفا لان الترجيح

بمجرد

بمجرد ارادته لايخرجه عن اتصافه بالعبث عرفا وهذا انما هو بالنسبة للعباد لا بالنسبة له تعالى لانه تعالى لايسئل عما يفعل وهم يسئلون وفي شرح السيد على المواقف ان مذهب الحكماء انه تعالى موجب بالذات فلا تمكن في حقه الاغراض ومذهب المعتزلة انه فاعل بالاختيار فيجب تعليل أفعاله بالاغراض ومذهب أهل السنة انه فاعل بالاختيار ولا يجوز تعليل أفعاله بالاغراض ومذهب الفقهاء أنه لايجب ذلك ولكنها تابعة لمصالح العباد فضلا منه تعالى واحسانا اه وأما العباد فلا بد لافعالهم الناشئة عن اختيارهم من فائدة حتى يمكن حصولها وتخرج عن العبث * والفائدة في الاصل اسم فاعل من الفيد بالياء وهو استحداث الخير وذهاب المال أو ثباته أو من الفود بالواو وهو ذهاب المال أو ثباته أيضا وشعر جانب الرأس أو من الفأد بالهمز وهو اصابة الفؤاد وفي العرف اسم لما استفدته من الخير فتكون بمعنى المستفاد كعيشة راضية بمعنى مرضية * وفي الاصطلاح اسم للمصلحة المترتبة على الفعل من حيث أنها ثمرته ونتيجته وعلى كل من المعنيين فهي خير مستحدث ومرفوعة المقدار عند صاحبها أو مكملة لما يحتاج اليه ومؤثرة في فؤاده فصح أخذها مما مر لكل من المعنيين وتلك المصلحة من حيث انها على طرف الفعل تسمى غاية له ومن حيث أنها مطلوبة للفاعل من الفعل تسمى غرضا ومن حيث انها باعثة للفاعل على الفعل وان صدور الفعل لاجلها تسمى علة غائية فالفائدة والغاية متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار كما ان الغرض والعلة الغائية كذلك لان الحيثيتين متلازمان ودليل اعتبار كل حيثية فيما اعتبرت فيه اما في الفائدة والغاية فما يشعر به اللفظ في أصل الوضع واما في الاخيرين فاضافتهم الغرض الى الفاعل

دون الفعل والعلة الغائية بالعكس والاولان أعم من الاخيرين مطلقا
اذ ربما يترتب على الفعل فائدة أوغاية لا تكون مقصودة لفاعله
ولا باعثة له عليه ومن ثم يعمان الافعال الاختيارية وغيرها كما
صرح به عبد الحكيم على القطب بخلاف الاخيرين وقيل الفائدة ماترتب
على الفعل والغاية ما كان في طرفه * وظاهر هذا ان بينهما عموما
وخصوصا من وجه لان مايترتب على الفعل تارة يكون في طرفه وتارة
يكون في اثنائه وما كان في طرفه تارة يترتب عليه ويتسبب عنه وتارة لا
ولكن ماقارن طرف الفعل ولم يترتب عليه لاارتباط له به وغاية الشيء
لابد في اضافتها اليه من ارتباطها به فاذا لم يكن على وجه الجزئية فلا
أقل من كونه على وجه الترتب وما ترتب على الفعل وكان في اثنائه
فهو في طرف الجزء الذى ترتب عليه من الفعل * فان قلت يجوز ان
المراد الفعل كله لا بعضه فالفائدة أعم من الغاية مطلقا * قلت فليكن
مافي اثنائه ليس فائدة أيضا لعدم ترتبه على الفعل كله فهما متساويان
كالغرض والعلة الغائية اذا علمت هذا كله * فاعلم ان تحصيل الانسان
للعلم من قبيل الافعال الاختيارية فلا بد له من اعتقاد فائدة فيه تبعث
عليه ولو حصوله في نفسه لانه كمال للنفس * قال عبد الحكيم على المطول
انهم ذكروا في كتب المنطق مايفيد ان غاية تحصيل العلوم الآلية
حصول ماهى آلة له وغاية تحصيل العلوم الغير الآلية حصولها في أنفسها
اه والظاهر ان المراد بالغاية الغرض والا لم يفرق بين الآلية وغيرها
ولعل هذا غرض الحكماء والا فمعظم غرض الاسلاميين من تحصيل
علومهم الغير الآلية هو حصول السعادة الاخروية كما يأتى تفصيله * ثم
قال عبد الحكيم على القطب لا يمكن الشروع في العلم بمجرد اعتقاد ان فيه

فائدة

فائدة مبهمة لامتناع الترجيح بلا مرجح بل لا بد من اعتقاد فائدة مخصوصة أى فائدة كانت اه لكن قد يرى الشخص الناس تهرع الى علم من العلوم فيقول لو لم تكن فيه فائدة لما هرعوا اليه فيعتقد ان فيه فائدة على الابهام فيشرع فى تحصيله وقد يقال ان اعتقدان فيه فائدة ليست في غيره كانت مخصوصة بهذا الاعتبار والا لزم الترجيح بلامرجح * فان قلت العلوم من قبيل البسائط أم من قبيل المركبات * قلت المتجه انها من قبيل المركبات لانها اما بمعنى طوائف مخصوصة من المعقولات أو ادراكات فهى من غير اعتبار الخصوصية حاصلة على وجه الامتياز بالقوة وما ذاك الا بالمادة ومع اعتبارها حاصلة على ذلك الوجه بالفعل فتلك الخصوصية هى الصورة * فان قلت الحكماء يذكرون التركيب من المادة والصورة في جانب الاجسام والعلوم اعراض * قلت ليس المراد بالمادة والصورة ههنا خصوص الجوهريتين كما ذكروه في تقسيم الجوهر بل ما كان داخلا في الماهية ولو كانت من قبيل العرض كما صرح به بعض المحققين على انه يمكن قياس الاعراض على الجواهر في ذلك ثم اذا كانت العلوم لابد فيها من باعث عليها علم انها لاتخلو عن فائدة لانا نرى العقلاء يفنون أعمارهم في تحصيلها ولا بد في تحصيل كل علم من تصور فائدة والتصديق بأنها فائدته والا لزم العبث والترجيح بلا مرجح فان بعثه على تحصيله كانت علة باعثة والذى ينبغى لمن يبين مقدمات العلوم أن يعبر عن تلك المصلحة بالفائدة أو الغاية واما الغرض والعلة الغائية فيختلفان باختلاف مقاصد المحصلين لان منهم من يريد الدنيا ومنهم من يريد الآخرة

﴿ المبحث السابع في بقية المبادى ﴾

وهى معرفة شرف كل علم وفضله فيما بين العلوم لتزداد الهمة في تحصيله وشرف العلم اما يكون فائدته أنفع أودليله أقوى أو موضوعه أشرف أو أعم فهذه جهات شرف العلوم فقط كما أفاده السيد على المواقف والشرف بالثمرة مقدم على الشرف بالدليل كما في الاحياء * وقد يقدم عليهما شرف العلم بشرف موضوعه لانه ذاتى له ويؤخر عنهما شرفه بعموم موضوعه الا انه يلزم على الاول ان التفسير مثلا أشرف من الفقه ولا أظنه وأفاد السعد في مطوله وعبد الحكيم عليه ان شرف العلم يكون بشرف معلومه سواء كان بمعنى موضوعه أو بمعنى مسائله أوبمعنى محمولات مسائله وقد يقال ان شرف المسائل بشرف الموضوع والمحمولات وشرف المحمولات ناشىء من شرف الموضوع لانها صفاته وكمال الصفات ناشىء من كمال الموصوف لانها مالحقته الا بعد استعداده وقبوله لها فرجع الامر الى شرف الموضوع وصح الحصر السابق ومحل كون شرفه بشرف موضوعه ذاتياً اذا أريد به المسائل فان أريد به الادراك أو الملكة كان شرفه بذلك كله عرضياً * واعلم ان العلوم بعضها مقاصد وبعضها وسائل * ومن المعلوم ان الاولى أشرف من الثانية * ومعرفة نسبته الى غيره من العلوم أى مرتبته فيما بينها من التقدم أو التأخر عند التحصيل كما يأتى عن التهذيب فما كان آلة لغيره وجب تقديمه عليه ثم ما كان أهم شرعاً * قال الغزالى في الاحياء ان نسبة العلم الى غيره من جهة كون غيره مقدمة له أوتتمة له أولا ولا ويؤيد ذلك صنيع السيد على القطب حيث عد من المبادى معرفة مرتبة العلم ولم يذكر النسبة فانه يفيد انها مراد من عبر بالنسبة وذلك كقول صاحب المراح الصرف أم العلوم والنحو أبوها * وقول صاحب الجوهر المكنون في

علم

علم البلاغة انه كالروح للاعراب * قال الدمنهورى في شرحه ان ذلك بيان لنسبته الى النحو وليس المراد بالنسبة كون العلم مباينا لما عداه من العلوم أو مشتملا على بعضها أو مندرجا في بعضها كما عليه بعضهم لانه بعد الوقوف على حقائقها بالتعاريف يعلم مابينها من التباين أوغيره ثم انه قد تشترك العلوم الاسلامية في انها يطلق عليها اسم العلوم الشرعية كما أفاده عبد الحكيم على المواقف لان لها مدخلا في تحصيل الاحكام الشرعية حتى المنطق لاسيما في تحصيل العقائد الدينية ولذلك جعله بعضهم داخلا في علم الكلام قال لئلا يحتاج العلم الشرعى الى علم غير شرعى وفيه نظر لانه يقتضى جعل علم الاصول داخلا في الفقه بل علوم العربية كلها لان الفقه علم شرعى محتاج اليها ولا يرتضيه أحد والمشهور اختصاص العلوم الشرعية بعلوم العربية كلها والتفسير والحديث والفقه وأصوله والكلام لاشتراكها في أنها من وضع علماء الشريعة بخلاف المنطق فانه من وضع الفلاسفة قبل ظهور الاسلام وكثيرا ماتختص العلوم الشرعية بالخمسة الاخيرة منها كما يفيده السيد على المواقف وما سيأتى عن الزمخشرى في أول المقصد لتعلقها بخصوص الخطابات الشرعية دون ماعداها ويقابلها بهذا الاطلاق العلوم العربية الاثناعشر المشهورة وقد تختص العلوم الشرعية بالتفسير والحديث والفقه كما يستفاد من فروع الشافعية في الوقف والوصية * ومعرفة وجه تسميته باسمه المخصوص لان الاصل ان وجه تسمية الشئ باسمه المخصوص لايوجد في غيره فيتميز العلم بذلك الوجه أكمل تميز وربما كان الاسم منوها بمدح المسمى فتزداد الرغبة فيه وفي الاتراءاعتبروا الارض باسمائها وظاهر كلامهم في مبادى العلوم ان المعدود منها بيان اسم العلم دون وجه تسميته بذلك

الاسم لكن صرح السيد في حواشي القطب بأن المعدود منها هو وجه التسمية وان كان ظاهر كلام التهذيب الآتي انه بيان الاسم ثم محل ذلك اذا كان الشارع في الفن يحصله عن غيره فان كان هو المخترع له أولا فالذى عليه هو تسميته باسم مخصوص كما يشاء * ومعرفة واضعه الذى اخترعه واستنبط مسائله أولا ودونها ورتبها لان له مدخلا في تعيينه من بين العلوم ولينظر هل حصلت لذلك الواضع ثمرة الفن فيقدم هو عليه أولا فيحجم عنه وهل هو من أرباب الكمال فيقتدى به أولا ومحل هذا أيضا فيما اذا سبق وضع الفن والا كان الشارع فيه هو الواضع له اذا حصله ودونه * ومعرفة طرق استمداده التى استمده الواضع واستنبطه منها ليسهل عليه الاخذ منها كالواضع فان كان هو الواضع فعليه معرفة طرق استمداده في الواقع واستحضارها اجمالا قبل الشروع في تحصيل مسائله ولا يكتفى بمعرفة طريق مسألة مسألة وان أمكن التحصيل بذلك وظاهر كلامهم أن طريق الاستمداد عندهم أعم من أن يكون معتبرا على وجه السببية للعلم كالأدلة أو على وجه الشرطية كعلم يتوقف عليه علم آخر كما يشير الى هذا قول السيد على المواقف ان علم الحديث والتفسير والفقه وأصوله كلها متوقفة على علم الكلام مقتبسة ومستمدة منه ثم ان نفع العلم في علم آخر اما على طريق الفيض والاحسان كنفع الكلام في غيره أو على طريق الخدمة والامتهان كنفع المنطق في غيره فلا يلزم ان التوحيد آلة لغيره كالمنطق * ومعرفة الحكم الشرعى في تحصيله والاشتغال به كالوجوب أو الجواز ليكون الشروع فيه على وجه الكمال وللأمن من سوء المآل وعد بعضهم من المبادى التى هى مقدمة الشروع في كل علم مباحث الالفاظ المذكورة في صدر المنطق كما ذكره السيد في حاشية القطب * وقد يقال ان المقصود بالمبادى

تميز

تمييز العلم المشروع فيه من بين ماعداه وذلك انما يكون بالامور التي لها به نوع اختصاص ومباحث الالفاظ ليست كذلك * واعلم أن المطلوب تحصيل معرفة تلك الامور بأى طريق كان ولو تقليدا لثقة يغلب على الظن صدقه وان المراد بمعرفتها التصديق بها لاتصورها في أنفسها لانه لا ارتباط له بالعلم المشروع فيه

المبحث الثامن في بيان اختلافهم في مبادى العلوم وما هو المقدمة للشروع فيها

اعلم أن ما يتوقف عليه الشروع في العلم اما أن يتوقف عليه أصل الشروع فيه واما أن يتوقف عليه الشروع فيه على بصيرة واما أن يتوقف عليه الشروع فيه على كال البصيرة فالاول هو تصور العلم المشروع فيه بوجه ما والتصديق له بفائدة ما فقط وهذا هو مقدمة الشروع عند السعد على ما نقل عنه في شرح الشمسية والثانى هو معرفة حقيقته ولو بالرسم والتصديق بموضوعية موضوعه له والتصديق بفائدته المقصودة منه وهذا هو المقدمة عند الجمهور وذكر السيد على المطول ان اعتبار البصيرة لايقتضى حصر مقدمة العلم في الامور الثلاثة بل هو توجيه لما وقع في كتب القوم يعنى انه توجيه لجعل تلك الامور كلها مقدمة مع عدم توقف الشروع عليها لا لحصرهم المقدمة في الثلاثة حتى يرد عدم انضباط البصيرة ثم رأيته صرح في حاشية القطب بأن التصديق بموضوعية الموضوع لا يتوقف عليه أصل البصيرة بل زيادتها وبأن التصديق بفائدته المقصودة منه لدفع العبث لكن قال عبد الحكيم ان زيادة البصيرة بصيرة والخروج من العبث من البصيرة والثالث هو ماتقدم مع زيادة معرفة مسائله وفضله ونسبته واسمه وواضعه وحكمه وطريق استمداده

وهذا هو المقدمة عند بعضهم أما وجه توقف الشروع على التصور بوجه ما فلأن المجهول المطلق لا يمكن تحصيله اختيارا لتوقف الاختيار على القصد وأما توقفه على التصديق بفائدة ما فلانه ممكن مستوى الطرفين فلابد لتحصيله من مرجح يرجحه على عدمه وأما وجه توقف البصيرة على التعريف والموضوع فليتميز بهما العلم عند طالبه فيأمن من الزيادة عليه والنقص عنه وكذا كل مسألة على حدتها تمتاز بهما عن مسائل ما عداه من العلوم اما معرفة حقيقته فالغالب فيها أن تكون بخصوصية توجد في كل مسئلة من مسائله ولو من جهة المحمولات كما اذا عرف الفقه بأنه ما يبحث فيه عن الاحكام التكليفية فانه يمتاز به كل مسئلة من مسائله عن مسائل ما عداه لان كل مسئلة يكون حكمها تكليفيا تكون من الفقه وما لا فلا وأما معرفة موضوعه فلان كل مسئلة من مسائل العلم لابد من اندراج موضوعها تحت موضوعه فكل مسئلة يكون موضوعها خارجا عن موضوعه يعلم أنها ليست منه وأما توقفها على الفائدة المقصودة منه فلانها تدفع العبث عن الطالب وتقتضى نشاطه وقد يمتاز بها العلم اجمالا ولكن لا تمتاز بها مسئلة من مسائله على حدتها لان الفائدة انما تترتب على جملة العلم دون بعض مسائله وان كان تقسيم العلوم وتنويعها مبنى على تنوع فوائدها وثمراتها كما مر وقد تظهر مناسبة المسئلة للفائدة لان لها مدخلا في حصول الفائدة كما في حواشى القطب وان لم تترتب عليها فلا بد من تصور موضوعه والتصديق بأنه موضوعه ولا بد من تصور فائدته والتصديق بأنها فائدته قيل ولابد من كونها فائدته في الواقع والا فربما زال اعتقاد انها فائدته بعد الشروع فيه وظهور عدم المناسبة بينها وبينه فيتركه وظاهر هذا انه لابد أن يكون ذلك التصديق

على

على وجه الجزم المطابق للواقع لكن في السيد وعبد الحكيم على القطب تفسير العلم بالفائدة بالاعتقاد اما جزما أوظنا بغايته أو بالغاية التى لهامزيد اختصاص به بان يكون تدوينه لاجلها وقوله فيتركه اى لظهور كون سعيه عبثا عنده ولا بد أن تكون معتدا بها نظرا الى مشقة تحصيله والا عد عبثا وفتر نشاطه فيه وأما وجه توقف كمال البصيرة على الباقى فقدمر فيما مر هذا ماعليه المتأخرون وفيه زيادة ونقص عما كان عليه المتقدمون ففى التهذيب كان القدماء يذكرون في أوائل كتبهم ما يسمونه الرؤس الثمانية * الاول الغرض لئلا يكون طلبه عبثا * الثانى المنفعة وهى مايتشوفه الكل طبعا لينشط للطلب ويتحمل المشقة * الثالث السمة وهى عنوان العلم ليكون عنده اجمال ما يفصل * الرابع المؤلف ليسكن قلب المتعلم * الخامس من أى علم هو ليطلب فيه مايليق به * السادس في أى مرتبة هو ليقدم على ما يجب ويتأخر عما يجب * السابع القسمة ليطلب في كل باب مايليق به * الثامن الانحاء التعليمية وهى التقسيم أعنى التكثير من فوق والتحليل وهو عكسه والتحديد أى فعل الحد والبرهان أى الطريق الى الوقوف على الحق والعمل به اه وقد مر ايضاح الفرق بين الغرض والفائدة وعنوان العلم هو اسمه والمؤلف المراد به الواضع وقوله من أى علم هو أى جواب هذا السؤال وهو تعريف العلم وقوله في أى مرتبة اشارة الى النسبة على مامر والقسمة تفصيل العلم الى أبواب متمايزة والانحاء أى الجهات والطرق والتكثير من فوق أى تفصيل الكلي العالى الى جزئياته السافلة كتفصيل الحيوان الى أنواعه وأنواعه الى أشخاصها وعكسه تفكيك الجزئى السافل الى كلياته العالية كتفصيل زيدالى مشخصاته ونوعه وهو الانسان وتفصيل الانسان الى فصله وهو

الناطق وجنسه وهو الحيوان ويرجع الى تقسيم الكل الى أجزائه والتحديد تعريف الموضوع والمحمول والطريق الحجة الموصلة الى اعتقاد المسئلة والعمل بمضمونها ان كانت عملية واعلم أن هذا كله في المتعلم وينبغي أن يجرى نظيره في المعلم فينبغي له أن يبين للطالب تلك المبادى قبل شروعه في تعليمه العلم لانه أكمل في طريق التعليم وان أمكن بغير ذلك * فان قيل اذا أمكن التعليم بغيره أمكن التعليم كذلك وهو ينافي ما مر من التوقف * قلت المتوقف فيما مر هو التحصيل الذى هو فعل المتعلم وههنا لافعل منه بل هو منفعل محض وذلك كما اذا لقن الفقيه جاهلا وألقى اليه مسائل الفقه كل مسئلة بدليلها وهو يسمع ويصدق بكل مسئلة عن دليلها من غير أن يخطر بباله شئ من مبادى الفقه لكن الاكمل في التعليم أن يذكر له المبادى أولا ليحيط بما يلقى اليه اجمالا قبل الاحاطة به تفصيلا ولتتشوق نفسه اليه فيستقر عندها اذا وقفت عليه ﴿ تتمة ﴾ قولهم يجب على الشارع في كل فن معرفة مقدماته لم يرد بالوجوب فيه أنه لابد منه عقلا بل أريد الوجوب العرفي الذى مرجعه اعتبار الاولى والاحق في طرق التعليم كذا في السيد على المواقف وهو ظاهر على غير ما مر للسعد ان المقدمة هى تصور العلم بوجه ما والتصديق له بفائدة ما والا فالوجوب على هذا عقلى وليس المراد بالوجوب أيضا الشرعى كما يفيده كلام السيد ولكن هذا لايتم في معرفة حكم الاشتغال بالعلم الا اذا بنينا على أنه يجوز للمكلف الاقدام على الفعل قبل معرفة حكمه الشرعى والا كان المراد به فيه الشرعى فان أريد المعرفة عن دليل فلا تجب شرعا أيضا

المقصد في مبادى العلوم الاحد عشر

اعلم

اعلم ان المقصد الاهم والمطلب الاتم للعلماء الاسلاميين هو العلوم المتعلقة بالدين والتوصل اليها لايتيسر الا بالوقوف على العلوم المتعلقة باللغة العربية كما قال جارالله الزمخشرى في المفصل لايجدون علما من العلوم الاسلامية فقيهها وكلامها وعلمى تفسيرها واخبارها الاوافتقاره الى العربية بين لايدفع ومكشوف لايتقنع اه ويؤيده حديث الجامع الصغير أعربوا الكلام كى تعربوا القرآن وان كان ذلك الحديث معضلا فينبغى لمن عرف من الاحكام الشرعية مايحتاج اليه في عمله ان يبحث عن علوم العربية قبل البحث عن العلوم الشرعية ثم ان علم الصرف من علوم العربية التى تذكر ههنا باحث عن أحوال الكلمات من حيث تأليف كل منها في نفسه على هيئة مخصوصة وباقيها باحث عن أحوالها من حيث تأليف بعضها مع بعض وأيضا معظم المقصود من الصرف البحث من جهة الهيئات المختلفة الدالة على المعانى الافرادية ومن غيره البحث من جهة الاحوال المتعلقة بالمعانى التركيبيه فوجب تقديم الصرف على غيره لذلك

مبادى الصرف

ويقال له علم التصريف فمن عبر بالاول اعتبر انه الاصل والاخف والموازى للنحو * ومن عبر بالثانى اعتبر اشتماله على تغييرات كثيرة في أحوال الكلمات والتصريف اصله تصريرف براءين قلبت الثانية ياء للتخفيف * ونقل عن الدمامينى ان العوض في التعليم والتسليم التاء التى في الاول لاالمدة التى قبل الآخر لانها تثبت لغير تعويض كالانطلاق والاكرام وهو في اللغة التغيير * وفي الاصطلاح يطلق تارة على مايشمل الاشتقاق وتارة على مقابله وتارة على الاشتقاق نفسه كما في

شرح المقصود وعلى كل حال فهو مقابل للنحو وتارة يجعل الصرف مندرجا في النحو كما يأتي وذلك لان البحث عن أحوال الكلمات من حيث هيئاتها اما أن يكون عن أحوال أواخرها من جهة الاعراب والبناء فقط وهو النحو واما ان يكون عن بقية أحوالها اللفظية وهو الصرف بالمعنى الاعم وعليه يحمل قول بعضهم ان الاشتقاق جزء من الصرف بلا شبهة * وهذا اما ان يكون باحثا عن أحوال الكلمة من حيث تحويلها الى أبنية مختلفة بحسب المعاني المتنوعة وهو علم الاشتقاق واما ان يكون باحثا عن أحوالها من حيث مايعرض لها من الصحة والاعلال كالقلب والابدال والزيادة والحذف والابتداء والوقف وغير ذلك بحسب الاغراض اللفظية وهو علم الاوزان وعليه يحمل قول شارح المراح الحق ان الاشتقاق علم مستقل يعني عن الصرف * ثم ان الاعلال تغيير هيئة الكلمة وهو صادق بالزيادة والحذف والابدال والقلب والنقل والادغام كما في حواشي الصبان على الاشموني ويطلق على تغيير حرف العلة بقلب أو حذف أو اسكان للتخفيف كما في شرح العزى فالصرف بالمعنى الاول علم بأصول يعرف بها أحوال الكلمات العربية من حيث هيئة كل منها غير الاعراب والبناء ومن عادتهم استعمال العلم في الكليات تصورا وتصديقا والمعرفة في الجزئيات كذلك كما مر فالمراد بالاصول القواعد الكلية والمراد بأحوال الكلمات العوارض اللاحقة للمواد الجزئية فقولنا مثلا كل كلمة على وزن يفعل فهي فعل مضارع قاعدة كلية اذا علمت عرف بها أن يضرب فعل مضارع وقولنا كل كلمة اجتمع فيها الياء والواو وسبقت احداهما بالسكون يجب قلب واوها ياء وادغامها في الاخرى قاعدة كلية متى علمت عرف منها ان

سيود على وزن فيعل يجب قلب واوه ياء وادغامها في الاخرى ودخل في قولنا علم بأصول جميع العلوم الكلية وخرج بقولنا يعرف بها أحوال الكلمات العلوم المتعلقة بغير الكلمات كالمنطق والتوحيد والفقه وخرج أيضاً الموسيقى لتعلقه بالاصوات وخرج بقولنا العربية العلوم المتعلقة باللغات الاعجمية وبقولنا من حيث هيئة كل منها العلوم المتعلقة بها من غير تلك الحيثية كالمعانى والبيان وخرج باضافة الهيئة الى كل من الكلمات علم العروض فانه باحث عن الهيئة المتعلقة بمجموع الكلمات وعلم القوافي فانه باحث عن هيئة الكلمة الواقعة آخر البيت وبقولنا غير الاعراب والبناء علم النحو * قال عبد الحكيم على المطول اتفقوا على ان الصرف يبحث عن أحوال الكلم الثلاث بناء أوتغيرا من حيث الافراد ونص الرضى على ان الادغام في الكلمتين والتقاء الساكنين فيهما ليس من قواعد الصرف بل من النحو لرجوعه الى كيفية التركيب اه والظاهر ان قوله بناء اشارة الى الاشتقاق وقوله أوتغيرا اشارة الى الاوزان * وقوله ونص الرضى الخ رد على مانقل عن ابن الحاجب انه من الصرف كما يأتى فان قيل التعريف فيه ركاكة لان هيئة الكلمة هى الاحوال العارضة لها قلت ليس كذلك بل هى لازمة للاحوال التى هى الزيادة والحذف والحركات والسكنات والترتيب ويمكن ان يقال هى الصورة الثابتة لحروف الكلمة بحسب الاصل واما الاحوال فهى تفاصيل تلك الصورة وسيأتى له زيادة بيان * فان قلت التعريف لا يقع فيه استثناء وهذا فيه الاستثناء بغير * قلت المحذور الاستثناء مما يصدق عليه التعريف وهذا ان سلم انه استثناء ليس كذلك وعلى الصرف بهذا المعنى يحمل تعريف ابن الحاجب له في الشافية بأنه علم

بأصول يعرف بها أحوال أبنيـة الكلم التى ليست باعراب لانه ليس المراد بأبنية الكلم أشياء أخرى غير الكلم كما يفيـده كلام بعضهم بناء على ان اضافتها للكلم حقيقية بل التحقيق ان المراد بها صيغها وهى الكلم باعتبار الهيئات التى تعرض لهـا من عـدد الحروف وحركاتها وسكناتها وتقـديم بعضها على بعض ونحو ذلك كما صرح به الـسعد والجاربردى فاضافة الابنية الى الكلم للبيان وانمـا أقحمت في التعريف لبيان جهة البحث عن أحوال الكلمات وتلك الجهة هى الهيئات المذكورة * فان قلت المتبادر وربمـا صرحوا به ان الكلمة مركبة من المـادة وهى الحروف والهيئة وهى الحركات والسكنات والترتيب فكيف جعلت عارضة لهـا * قلت الهيئـة لازمة لذلك كما مر ويمكن أن يقال ان الهيئة اجمـالا عارضة للحروف وتفاصيلها وهى الاحوال المبحوث عنها عارضة للكلمة المركبـة من الحروف والهيئة الاجمالية والمراد بالكلم الالفاظ العربيـة والمراد بالاعراب حال آخر الكلمة ليشمل البناء أو اقتصر عليـه من باب الا كتفاء بأحد القرينين عن الآخر كما سمى النحو علم الاعراب * فان قلت قال بعضـهم الاعراب داخل فى أحوال أبنية الكلم لان البنية تكون على حال باعتباره لانه بالحركات أو بالحروف والبنية لاتتم بدونها * قلت المتجه ان ماتوقفت عليه البنية منه تارة يعتبر من حيث انه من ضمن هيئة الكلمة فيكون البحث عنـه من الصرف وتارة من حيث انه حال آخر الكلمة من جهة تغييره ولزومه فالبحث عنه من النحو هذا ونقل الجاربردى عن شرح للشافية منسوب لابن الحاجب انه قال انما قلنا أحوال أبنية الكلم ولم نقل أبنية الكلم ليكون الحد جامعاً اذ لو لم يزد أحوال يخرج عنـه

بعض أحكام الادغام نحو انا واضرب بعصاك * وانمـا قيدنا بالبعض
لان البعض الآخر داخل في البنية وهو الذى يكون في كلمة نحو شد
يشد واذا كان من كلمتين يكون من أحوالهـا لعروضه لهـا من ضمها
الى الاخرى ويخرج عنه أيضا بعض أحكام التقاء الساكنين مثل اضرب
الرجل لان البعض الآخر داخل في البنية وهو الذى يكون في كلمة
نحو انطلق بسكون اللام وفتح القاف ويخرج عنه أيضا أحكام الوقف
لانها ليست راجعة الى أبنية الكلم لان الوقف على نحو زيد وجعفر
بالسكون أوبالروم أوبالاشـمام ليس راجعاً الي بناء الكلمة اه وهو
مبنى على ان مثل ذلك كله من الصرف وتقدم عن الرضى خلافه ومبنى
على ان المراد بأبنية الكلم الاحوال القائمة بكل كلمة في نفسها من غير
انضـمام أخرى اليها * وتقـدم ان المراد بها نفس الكلم * وقال
الجاربردى التحقيق في هذا المقام أن يقال المراد بأبنيـة الكلم هى
الالفاظ باعتبار حروفها وحركاتها وسكناتها الموضوعة لها باعتبار كونها
مادة للكلمة وبأحوال الابنيـة هى العوارض التى تلحقها بحسب كل
غرض كما ذكره بعض الفضلاء واذا كان كذلك فلا بد من زيادة قولنا
أحوال لينطبق الحد على علم التصريف ويخرج عنه ماليس منه اذ معرفة
الابنية ليست منه فانمـا هو علم بقواعد تعرف بها أحوال الابنية أى
يعرف بها الماضى والمضارع والامر الى غير ذلك فان جميع ذلك راجع
الى أحوال الابنية لاالى نفس الابنية يدل على ذلك قول ابن الحاجب
وأحوال الابنية قد تكون للحاجة كالمـاضى والمضارع الى آخر ماقال
حيث جعل جميع ذلك من أحوال الابنية اه وقوله ليست منه أى بل
من اللغة كذا قيل ويؤيده بقية كلامه حيث قال ويظهر لك من هذا

التحقيق انه ان أريد بما قبل زاد أحوال لئلا يرد عليه بعض أحكام الادغام وبعض أحكام التقاء الساكنين حيث قيد بالبعض ان البعض الآخر الراجع الى الابنية ليس من التصريف ولا بأس بخروجه فهو ليس بمستقيم في ادغام نحو شد يشد وسكون اللام وفتح القاف في نحو انطلق لانه من التصريف وان أرادوا ان ذلك البعض داخل في هذا العلم فزاد قوله أحوال ليدخل البعض الآخر فلا يستقيم أيضاً اذ هذا التركيب لايفيد ذلك لان استناد الشيء الى المضاف لايقتضى استناده الى المضاف اليه ولا يندفع هذا بما قيل كل أصل يعرف به حال ابنية الكلم يعرف أبنية الكلم لانه ممنوع * وأيضاً يلزم على هذا التقدير دخول جميع مباحث اللغة اه وقد يقال ان ذلك التحقيق متناقض ويلزم من تناقضه عدم اتضاح المراد بالابنية والمراد بالاحوال لان قوله ان أبنية الكلم هى الالفاظ باعتبار حروفها وحركاتها وسكناتها الى ان قال اذ معرفة الابنية ليست من الصرف يفيد ان الهيئة العارضة للكلمة باعتبار حركاتها وسكناتها كهيئة ضرب المصدر وضرب الماضى من ضمن الابنية وليست من الاحوال * وقوله تعرف بها أحوال الابنية أى يعرف بها الماضى والمضارع والامر الى غير ذلك يعنى كالمصدر واسمى الزمان والمكان الى ان قال يدل على ذلك قول ابن الحاجب وأحوال الابنية قد تكون للحاجة كالماضى والمضارع الى آخره حيث جعل جميع ذلك من أحوال الابنية يفيد ان تلك الهيئة من الاحوال وليست من ضمن الابنية لان ضربا بالسكون من حيث هيئته مصدر وبفتحتين من حيث هيئته ماض وحينئذ يلتبس المراد من الاحوال بما دخل في الابنية وبالعكس * وقد يقال ان الالتباس انما

ينشأ

ينشأ من جعل الهيئة نفس الحركات والسكنات وليس كذلك بل هي ناشئة من ترتيب الحروف والحركات والسكنات كما مر ويشير اليه قوله باعتبار كونها مادة للكلمة ويمكن ان يقال ان الابنية هي الكلمات بهيئاتها الواردة عن العرب جزئية جزئية وأحوالها هي العوارض التي تثبت لها بطريق استخراجها من القواعد الكلية المستنبطة من تلك الجزئيات الواردة عنهم والأوجه ان الابنية جمع بناء بمعنى البنية وهي مجموع مادة الكلمة وصورتها وهذا يعلم من اللغة وأحوالها هي تفاصيل الكيفيات التي انتقلت بها المادة من صورة الى صورة لغرض كالفتحات الثلاث التي انتقلت بها الضاد والراء والباء من صورة الضرب الى صورة ضرب وكزيادة الياء وسكون الضاد وكسر الراء التي انتقلت بها الى صورة يضرب لافادة تقييد الضرب بالزمن الماضي في الاول والمستقبل في الثاني وكقلب الواو ألفا في قال ونقل حركتها الى القاف في يقول للتخفيف فقول ابن الحاجب كالماضي أي كالكيفيات التي تنتقل بها المادة من صورة كانت عليها الى صورة الماضي وهكذا وهذا يعلم من الصرف * ثم ان السيد عبد الله في شرحه على الشافية جعل البحث عن أبنية الكلمة بأنها ثلاثية أورباعية مثلا وانها صحيحة أومعتلة وعن أبنية الاسم الثلاثي المجرد بأنها عشرة كفلس وفرس الى آخر العشرة وعن ابنية الرباعي المجرد بأنها خمسة كجعفر وزبرج الى آخرها وعن ابنية الخماسي بأنها أربعة كسفرجل الى آخرها وعن أبنية المزيد بأنها كثيرة كل ذلك من مقدمة الصرف وليس منه بل من اللغة لان ذلك لاينشأ منه أحوال ترجع الى الكلمة وكأنه أراد بها الاغراض المعنوية أواللفظية بخلاف اختلاف أبنية الكلمة الى ماض

ومضارع وأمر واسم فاعل الى غير ذلك واختلاف الماضي. الثلاثي المجرد الى أبنية ثلاثة كضرب وشرب وكرم والمزيد فيه الى خمسة وعشرين كشملل وحوقل الى آخرها واختلاف المضارع الى نحو يضرب ويأكل ويشرب الى غير ذلك فانه ينشأ منه ذلك فيكون من الصرف * وقد يقال ان سلم اطراد ذلك في أبنية الماضي فهو ممنوع في أبنية المضارع لان اختلاف عينه بالكسر والضم والفتح لايترتب عليه غرض * فان قيل الغرض في نحو ذلك هو التوسع في الكلام كما صرحوا به في المقصور والممدود وذي الزيادة * قلت فليكن مانحن فيه كذلك وعلى فرض انه لاتوسع فيه فنقول جعله من الصرف كجعل البناء من النحو مع ان الاعراب هو الذي يتميز به المعاني التركيبية بخلاف البناء فكما جعل البحث عن حال آخر الكلمة اعراباً أو بناءً من النحو فالبحث عن هيآتها مطلقا من الصرف الا أن يقال المراد التوسع بحالة طارئة على الكلمة بعد ان لم تكن فيها كالمد الطارئ على المقصور وذي الزيادة الطارئ على المجرد منها ويفرق بين تعدد الابنية بأصل الوضع وبين البناء بأن ذكر الاول من قبيل تقسيم موضوع الفن وضبط أقسامه وذكر البناء ليس كذلك بل لانه حال من أحوال الموضوع كالاعراب وبالجملة فالفرق بين أبنية الاسم وأبنية الماضي والمضارع مشكل اللهم الا أن يقال اختلاف ابنية الاسم الجامد لايترتب عليه اختلاف المعنى أصلا بخلاف اختلاف أبنية الفعل اجمالا والاسم المشتق فجعل الثاني من الصرف والاول من مقدمته فعلم انه ليس البحث عن كل الابنية من اللغة بل بعضها يبحث عنه في الصرف كالماضي والمضارع ولكن ثبوت هذه الصيغ المتنوعة انما هو بعلم اللغة وأما استخراج

بعضها

بعضها من بعض على قواعد كلية مأخوذة من استقراء جزئيات اللغة تقتضى قياس مالم يسمع على ماسمع فهو الذى من الصرف فظهر ان البحث عن الابنية كلها اصالة من اللغة ورد بعضها الى بعض قياسا الذى هو الاشتقاق من الصرف وعلم ان المراد بأحوال الكلمات العوارض اللاحقة لهـا من حيث هيئاتها لاغراض معنوية أولفظية كما أشار اليه ابن الحاجب بقوله ضبطاً لاقسام المحمول بعد ضبطه لاقسام الموضوع وأحوال الابنية قد تكون للحاجـة وقد تكون للتوسع وقد تكون للمجانسة وقد تكون للاشتغال يعنى لدفعه * والصرف بمعنى الاشتقاق علم بأصول يعرف بها تحويل الاصـل الواحد الى أمثلة مختلفة لمعان مقصودة * والمراد بالاصول القواعد الكلية التى يعرف بها أحوال الجزئيات كقولهم كل كلمة على وزن الافعال يستخرج منها المـاضى على وزن أفعل والمضارع على وزن يفعل واسم الفاعل على وزن مفعل بالكسر واسم المفعول على وزن مفعل بالفتح والا كرام كلمة على وزن الافعال فالماضى منه أكرم والمضارع يكرم واسم الفاعل مكرم بالكسر والمفعول مكرم بالفتح والمراد بالتحويل هو الاشتقاق والاستخراج وهو باعتبار العمل ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في التر كيب فتجعله دالا على معنى يناسب معناه كاخذ ضرب من الضرب ليكون دالا على حصول ضرب في زمان سابق وباعتبار العلم هو ان تحكم على الكلمة الموجودة بأنها أخذت من الكلمة الاخرى لوجود مناسبة بينهما في المعنى والحروف الاصليـة والترتيب كما لو سمعت يضرب فحكمت بأنها من الضرب لذلك * وفي شرح المراح ان علم الموافقة في المعنى والحروف الاصلية وترتيبها اشتقاق صغير وعلم المناسـبة في المعنى والحروف دون الترتيب سواء كانت تلك

المناسبة موافقة أو مجرد مقاربة اشتقاق كبير وعلم المناسبة في المعنى والحروف أى المقاربة في المخرج اشتقاق اكبر فمقاربة المعنى كما في ثلم من الثلب الاول لاخلال الجسم والثانى لاخلال العرض والمقاربة في المخرج كنعق من النهق والكبر وزيادته بكثرة التأمل وزيادتها ثم انه أطلق الاصل الواحد ولم يذكر خصوص المصدر كما قال السعد على العزى ليصح التعريف على مذهب البصريين القائلين ان الاصل هو المصدر المجرد وما عداه صادر عنه لان مدلوله في الغالب جزء مدلول غيره وعلى مذهب الكوفيين القائلين ان الاصل هو الفعل لان المصدر تابع له في الاعلال وجودا كما في يعد عدة وعدما كما في يوجل وجلا ويجوز ان اطلاقه ليشمل تحويل الاسم ولو جامدا الى المثنى والمجموع والمصغر والمنسوب ونحو ذلك فانه من الاشتقاق وان منعه القرافي كما حواشى جمع الجوامع لاحتمال ان ذلك سرى اليه من صنيع بعض الصرفيين حيث يجعلون للاشتقاق مبحثا يخصونه بالماضى والمستقبل والامر والنهى واسم الفاعل والمفعول والمكان والزمان والآلة أومن ظاهر الخلاف بين البصريين والكوفيين في الاصل هل هو المصدر أو الفعل أومن اصطلاح النحاة حيث يخصون الاشتقاق بأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة لكن تعريف الاشتقاق على مامر لايخص بذلك فكون الاطلاق للشمول أقرب لان المقصود من هذا الفن البحث عن حال الكلمة من حيث مايعرض لها من الهيئات المؤدية الى اختلاف المعانى المقصودة والمراد بالامثلة الابنية المتنوعة بحسب مايعرض للكلمة من الهيئات كما مر ومن ذلك تنوع الفعل الواحد الى أبنية شتى باعتبار مايعرض له من الحروف العاملة وغيرها ومن الضمائر المسند هو اليها

كما

كما في تصريف العزى وغيره لانه معها بمنزلة كلمة واحدة تختلف معانيها بحسب تلك العوارض وتقييد المعانى بالمقصودة ليخرج تحويل الكلمة لا لتلك المعانى كتحويل فقه بالكسر بمعنى اتصف بالفهم الى فقه بالفتح بمعنى اتصف بالفهم على وجه انه غالب لغيره فيه والى فقه بالضم بمعنى اتصف بالفهم على جهة انه صار سجية له فالمعنى المقصود أولا بالاصالة هو اتصافه بالفهم في الزمن الماضى وأما كونه على جهات مختلفة فهو مقصود ثانيا بالتبع * والصرف بمعنى الاوزان علم بأصول يعرف بها أحوال الكلمات من حيث هيئاتها التى بنيت عليها غير الاعراب والبناء كقولنا كل كلمة تحركت فيها الياء وانفتح ماقبلها تقلب ياؤها ألفا للخفة وبيع بفتحات كذلك فتقلب ياؤها ألفا ويقال باع وكل كلمة وضعت ساكنة الاول يتوصل الى البدء بها بهمزة وابن كذلك فتبدأ بالهمزة وكل كلمة منونة مفتوحة الآخر يوقف عليها بابدال تنوينها ألفا وزيدا وضربا كذلك فيوقف عليهما بالالف الى غير ذلك وهذا باعتبار العمل وأما باعتبار العلم فهو ان تحكم على الكلمة بأن أصلها كذا فصنع بها كذا وقولنا التى بنيت عليها يفيد ان الاشتقاق سابق على الاوزان لاداخل فيه وبالجملة فالمراد بالاحوال هنا العوارض اللاحقة للكلمات من حيث هيئاتها التى جعلت عليها لاغراض لفظية فالبحث عنها يكون بعد تحقق الابنية على الوجه الذى تستحقه بحسب أصل الوضع مثلا قاعدة الاشتقاق تقتضى ان مضارع القول يقول بسكون القاف وضم الواو وقاعدة الاوزان تقتضى نقل الضمة الى ماقبلها للتخفيف ويمكن أن يحمل عليه تعريف ابن الحاجب للصرف بأنه علم بأصول يعرف بها أحوال أبنية الكلم التى ليست باعراب فيراد بالابنية

الالفاظ مع هيئاتها التى تستحقها بحسب أصل الوضع وبأحوالها مايعرض لهـا بعد ذلك من العوارض اللفظية لكنه بعيد من كلامه وكلام شراحه وبالجملة فمعرفة الابنية الاصلية من فن الصرف بمعنى الاشتقاق ومعرفة أحوالهـا من فن الصرف بمعنى الأوزان ويشمل الفنين الصرف المقابل للنحو * واعلم ان تعريف التصريف بما مر انما هو باعتبار المعنى الاسمى وقد يعرف باعتبار المعنى المصدرى فيقال هو تحويل الاصل الواحد الى آخر مامر في الاشتقاق * وموضوعه الكلمات العربية من حيث مايعرض لهـا من الاحوال اللفظيـة غير الاعراب والبناء كما يفيده ما صرحوا به * وسيأتى من ان موضوع علوم العربية كلها هو الكلمات العربية وهذا يشمل الافعال والاسماء المتصرفة وغيرها والحروف لانها لاتخلو عن عروض بعض تلك الاحوال لهـا كالتقاء الساكنين والادغام والوقف وتقدم عن عبد الحكيم التصريح به في قوله اتفقوا على ان الصرف يبحث عن أحوال الكلم الثلاث بناء أو تغييرا * فان قلت قد صرحوا أيضا بأن الصرف لايلحق الحروف ولا الاسماء المبنيـة ولا الافعال الجامدة * قلت ذلك مشكل كما ترى لانه ان حمل على الصرف بمعنى الاشتقاق كان صحيحا لكنه خلاف المتبادر من كلامهم وان حمل على الصرف بمعنى الاوزان كما يفيده تصريح الاشمونى على الالفيـة بأنه باب مخصوص من الصرف منحصر في الزيادة والحذف والابدال والقلب والنقل والادغام أو حمل على الاعم كما قيل ورد ان التقاء الساكنين قد يكون بين حرف وغيره فيوجب الحذف نحو على الفرس والى البلد وبين الاسم المبنى وغيره نحو متى ارتحل والادغام قد يكون أيضا بين حرف وغيره كما مر نحو عنا واضرب بعصاك وبين الاسم المبنى وغيره

نحو

نحو كم مالك فان أرادوا بذلك ما كان في كلمة واحدة بخلاف هذا فانه في كلمتين فهو خلاف مانقل عن ابن الحاجب فيما مر * فان قلت هو مبنى على ما نقل عن الرضى فيما مر أيضا * قلت ينبغي أن يكون الموضوع صالحا لكل مذهب في الفن المشروع فيه الا ان يقال محل هذا مالم يستلزم الخلاف في الفن الخلاف في الموضوع ولكن ذلك لايحسم مادة الاشكال لان بعض الاحوال الصرفية قد تعرض للحرف وشبهه من غير اعتبار تركبه مع غيره كالوقف والابتداء * وأجيب عن الاشكال بأن محل كون الحرف وشبهه بريئاً من الصرف انما هو عند انفراده فلا ينافي انه يدخل الصرف عند تركبه مع غيره كالابدال والتسهيل عند اجتماع همزة الاستفهام وهمزة الوصل في كلمة وقد علمت انه يجرى في الحرف وشبهه عند انفراده عن التركيب كما مر وكقولهم أصل ذا الاشارية ذين حذفت لامها اعتباطا ثم قلبت عينها ألف لتحركها وانفتاح ماقبلها وأجاب شيخنا الانبابي في تقريره على الاشمونى بأن براءة ذلك من الصرف باعتبار الغالب ويمكن ان يقال ان المقصود اصالة من الصرف هو البحث عن أحوال المشتقات فانجر الكلام الى البحث عن أحوال الجوامد التى تعرض لها عند ضم كلمة أخرى اليها بل وعند انفرادها كما في الوقف على الحرف والضمير تكميلا للفائدة ويؤخذ من كلام الدماميني والرضى ان الصرف عند المتقدمين مختص بما يعرض لحروف الكلمة من إصالة وزيادة وصحة واعلال وشبه ذلك وليس منه الوقف والامالة ونحوهما وعليه ابن مالك وعند المتأخرين شامل لجميع ذلك ومسائله اما أن تكون باحثة عن حال الكلمة في ذاتها مطلقا أو عن حالها اللاحق لها عند ضمها الى أخرى كذلك أو عن حالها اللاحق

لهـا في بعض الاحيان فالاولى كما في الماضى والمضارع والمبنى للمجهول والامر واسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة وأفعل التفضـيل والمصدر واسمى الزمان والمكان والآلة والمصـغر والمنسوب والمثنى والجمع وهذه كلها لاغراض معنوية وبعضهم يجعل المبنى للمجهول والامر ليسا أصلين مأخوذين ممـا أخذ منه غيرهمـا فلا يبحث عن كل منهما مسـتقلا بل الاول محول عن المـاضى أوالمضارع والثانى محول عن المضارع فالبحث عن أصليهما كاف عن البحث عنهما وكحال المقصور والممدود وذى الزيادة والحذف والابدال والاعلال والامالة والادغام والتقاء السا كنين في كلمة والثانى كالادغام والتقاء السا كنين في كلمتين والثالث كالابتداء والوقف وهذه كلها لاغراض لفظيـة * فان قلت البحث عن حال لنبلون ونحوه من أى قبيـل * قلت هو منزل منزلة الكلمة الواحدة وان كان في الاصل مؤلفا من كلمات * وفائدته تكثير القليل من الابنية المتنوعة الدالة على المعانى المختلفة وتصحيح الرواية وتقوية الدراية وذلك ممـا يتوقف عليه معرفة الاحكام الدينية من النصوص الشرعية * وذكر عبد الحكيم على المطول في أول المقدمة ان التحقيق أنه لايكفى في جواز استعمال المشتق ورود اسـتعمال المشـتق منه بل لابد من ورود المشتق أيضا اه وهذا قد ينافي تكثير القليل الا أن يقال انه خـلاف ماتقرر في النحو ان بعض المشـتقات قياسية وبعضها سماعية أويقال لايلزم من كثرة الابنية عند الشخص جواز استعمالهـا من تلقاء نفسـه اذا علمت ذلك فمن تصور تلك الفائدة وصدق بأنها فائدته كانت باعثة له على تحصيله وكانت هى العلة الغائية له فان حصلت من غير ان تبعثه على تحصيله كانت فائدة له فقط

كما مرت الاشارة اليه * وشرفه من جهة انه أساس علوم العربية كلها ماعدا اللغة زيادة على ماتقدم له من الفائدة ونسبته لباقى علوم العربية في التحصيل بالنسبة للمستنبط له ابتداء انه متوسط بين علم اللغة وبين بقية علوم العربية وبالنسبة للمتعلم مطلقا فالأنسب تقديمه على اللغة أيضا لقصره وطولها ومن المعلوم ان علوم العربية قبل العلوم الشرعية * واسمه الصرف لبحثه عن كيفية تغير الكلمات من هيئة الي أخرى والصرف في اللغة التغيير وقد يسمى بالتصريف المفيد للمبالغة لما يتعلق به من كثرة التغيير وسمى القسم الاول بالاشتقاق الذى معناه استخراج شئ من آخر لتخيل ان اللفظ المردود الى آخر مستخرج من ذلك الآخر وسمى الثانى بالاوزان لتعلقه ببيان الاوزان الاصلية وما حصل فيها من التغيير * وواضعه معاذ بن مسلم الهراء وأول من ميزه عن النحو بالتصنيف أبو عثمان المازنى وحكمه الوجوب ان توقف عليه واجب كعلم الفقه والندب ان توقف عليه مندوب والا فالاباحة وقد يكره أو يحرم لعارض منهى وطريق استمداده استقراء الفاظ العرب وتتبع استعمالاتها * ولما كانت الكلمات لاتفيد الفائدة التامة الا بعد تركيب بعضها مع بعض احتيج الى قانون يعرف به كيفية ذلك التركيب وقد وضعوا لذلك علم النحو

مبادى علم النحو

اشتهر ان النحو يطلق في اصطلاح المتأخرين على ما يقابل الصرف فيختص بالبحث عن أحوال الكلمات حال تركيبها وفي اصطلاح المتقدمين على ما يشمله فيعم البحث عن أحوالها حال افرادها أيضاً * فان قلت ينافي هذا ما اشتهر من أن واضع الصرف هو معاذ بن مسلم وواضع النحو

هو أبو الاسود بأمر الامام على رضى الله عنه لما رأى العرب اختلطت بالعجم وكادت اللغة العربية أن تتلاشى فوسم له الاسم والفعل والحرف وقال له الاشياء ثلاثة ظاهر ومضمر وغيرهما وهو الذى يتفاوت في معرفته * قال السيرافي يعنى اسم الاشارة ورسم له أبوابا منها باب ان والاضافة والامالة وقال له انح هذا النحو ياأبا الاسود فروى أن أبا الاسود وضع حكم إن وأن وكأن وليت ولعل ولم يذكر لكن فأمره الامام أن يزيدها وسمع رجلا يقرأ ان الله برئ من المشركين ورسوله بالجر فوضع باب العطف والنعت ثم قالت له ابنته يوما ما أحسن السماء على صوزة الاستفهام فقال أى بنية نجومها فقالت انما أتعجب من حسنها فقال قولى ما أحسن السماء وافتحى فاك ووضع باب التعجب والاستفهام وكان يراجع الامام في ذلك الى أن حصل مافيه الكفاية فهذا يدل على أن كلا منهما علم مستقل عند المتقدمين * قلت لا يلزم من وضع الصرف مستقلا تخصيص النحو بما لا يشمله لانه كثيرا ما تؤخذ طائفة من العلم الواحد وتدون وحدها ويبحث فيها ويزاد عليها مما يناسبها وتسمى باسم خاص كفن الجبر والمقابلة من علم الحساب وفن الفرائض من الفقه والا فما وضعه أبو الاسود شامل للامالة وليست من النحو بالمعنى الخاص وبهذا يندفع ما قد يقال اذا كان واضع النحو بالمعنى العام هو أبو الاسود فوضع معاذ للصرف تحصيل حاصل لان معنى وضعه اياه انه التقط من النحو المسائل الباحثة عن حال الكلمة في ذاتها كالامالة وزاد عليها من نوعها ودون ذلك وسماه بالصرف لكن في محاضرة الاوائل للبسنوى نقلا عن أوائل السيوطى ان أول من أفرد التصريف وميزه عن النحو بالتصنيف أبو عثمان المازنى وان أول من

وضعه معاذ بن مسلم اه وظاهر بقية كلامه ان معاذ قبل أبي عثمان في الزمان * ويعرف النحو بالمعنى الخاص بأنه علم بأصول يعرف بها أحوال الكلمات العربية من جهة الاعراب والبناء والاعراب هو تغيير آخر الكلمة عند تركيبها مع كلمة أخرى لافادة معنى تركيبي والبناء هو لزوم آخر الكلمة حالة واحدة عند التركيب أيضاً فالالفاظ قبل التركيب ليست معربة ولا مبنية وقيل انها اما مبنية واما معربة قبله أيضا وهذا في البناء الشبيه بالاعراب في عروضه حالة التركيب وأما البناء الاصلي فهو لازم لذات الكلمة ولو مفردة كبقية هيآتها ولكن البحث عنه انما يقع موقعه اذا كان بعد معرفة حال الكلمة في نفسها لانه ملحق بالعارض لحلوله محله سواء كان بناء أو اعرابا والاقل يتبع الاكثر فخرج بأحوال الكلمات العلوم التي لا تعلق لها بالكلمات وخرج بالعربية ما يتعلق بغيرها وخرج بجهة الاعراب والبناء ما عدا النحو من علوم العربية الاثنى عشر على ما اشتهر وهي اللغة والصرف والاشتقاق والنحو بالمعنى الخاص والمعاني والبيان والعروض والقافية وقرض الشعر وانشاء النثر والتاريخ والخط وأما المحاضرة وهي نقل الاخبار الموافقة للاحوال فهي ثمرة التاريخ وأما فن البديع وفن الوضع فالاول ذيل لعلم البلاغة وهو المعاني والبيان والثاني لعلم اللغة لا قسم برأسه كما ذهب اليه الزمخشري وأما غيره فجعل البديع علما مستقلا وعده بدل التاريخ ودخل في قولنا من جهة الاعراب والبناء ما يتعلق بهما من نحو الاسباب والشروط والموانع كالتعريف والتنكير والتقديم والتأخير والذكر والحذف والفصل بين الكلمتين بأخرى وعدمه فالبحث عنها من جملة علم النحو بل النحو يبحث عن كيفية تركيب الكلمات وان لم يترتب عليه اعراب

ولا بناء كبحث اداة التعريف ومبحث اتصال الضمير وانفصاله لكن أظهر مقاصده الاعراب والبناء وعرفه بعضهم بأنه علم يبحث فيه عن أحوال أواخر الكلم اعرابا وبناء والمراد بالعلم هنا القواعد بخلافه في الاول فالمراد به الادراك وانما أقحم أواخر في التعريف لبيان محل الاحوال غالبا لا لانها قيد لاخراج الصرف مثلا لان الاعراب والبناء يغنى عنها ولانها لو كانت قيدا لاخراج ماليس في الآخر مطلقا لخرج بها كثير من مباحثه التي أشرنا اليها آنفا ككون الاصل تقديم العامل على المعمول والفاعل على المفعول والاستثناء على المستثنى منه وجواز تأخيرها وككون الفصل بين الكلمتين المتعلقة احداهما بالاخرى بكلمة أجنبية واجبا أو جائزا أو ممتنعا وككون الاضمار قبل الذكر جائزا أو ممتنعا ونحو ذلك من الابحاث التي أحال علماء المعانى علمها على النحو والظاهر أنها منه فيجب ادخالها فيه كما مرت الاشارة اليه لانها وان لم تكن اسبابا ولا شروطا وليست مقصودة من النحو لكنها شديدة التعلق بمسائله المقصودة بالذات ويجوز أن من عرفه بمثل هذا التعريف راعى المقصود بالذات منه وأما تلك المباحث فهى مقصودة بالتبع كما صرح به بعض أرباب المعانى وحينئذ يقال ذكر الاعراب والبناء لاخراج مايتعلق بآخر الكلمة من مباحث الصرف كالوقف والزيادة في آخر الكلمة والحذف منه وهذا هو المتبادر من التعريف ولكن هذا لايتم الا اذا جاز أن بعض المباحث المذكورة في العلوم ليست مندرجة في علم منها بالاصالة والا فتلك المباحث في أى علم تندرج بطريق الاصالة غير النحو * فان قلت اضافة أحوال الى الاواخر تقتضى ان الاواخرهى موضوع النحو على مامر في بيان الموضوع * قلت اذا علمت أنها

مقحمة لبيان محل الحال أو للتقييد فقط مع اشتهار ان موضوعه الكلمات نفسها ومع أن حال الجزء حال الكل اندفع عنك ذلك التوهم المبنى على ظاهر العبارة على أن المتصف بالاعراب والبناء هو الكلمات لا أواخرها كما أن المتصف بالعلم هو الشخص لا الجزء الذى قام به العلم كالقلب * فان قلت قد يبحث في النحو عن أحوال المركبات التامة كالجمل التى لها محل من الاعراب وعن غير الاعراب والبناء من الاحوال كحركة المجاورة وحركة التبعية وهذا التعريف لا يشمل ذلك * قلت البحث عن المركبات اما غير مقصود بالذات واما لتنزيلها منزلة المفردات وقوله اعرابا وبناء ليس تمييزا للاحوال حتى تكون قاصرة عليهما بل منصوب على الظرفية أو المفعولية أى عند الاعراب والبناء أو لاجل الاعراب والبناء وأما ما أجاب به الامير في حواشيه على الازهرية من أن ما ذكر في التعريف باعتبار الغالب فهو مما ينافي تمييز المعرف المقصود من التعريف لان ما عدا الغالب لا زال مجهولا اللهم الا أن يغتفر ذلك على طريقة من جوز التعريف بالاعم وبالاخص * ويعرف النحو بالمعنى العام بأنه علم بأصول يعرف بها أحوال الكلمات العربية من جهة هيئة كل منها حال الافراد أو التركيب ويرادفه علم العربية فانه يطلق على النحو بالمعنى العام ويطلق أيضا على مايشمل الاثنى عشر علما المتقدمة وعرف ابن عصفور في مقربه النحو بالمعنى الاعم بأنه العلم المستخرج بالمقاييس المستنبطة من تتبع كلام العرب الموصلة الى معرفة أحكام أجزائه التى ائتلف منها مثلا قولنا في أكرم زيد عمرا أكرم فعل ماض مسئلة جزئية عرف حكمها من قاعدة كلية وهى كل كلمة على وزن افعل فهى فعل ماض وقولنا أكرم مبنى على الفتح مسئلة جزئية عرفت من قاعدة كلية وهى

كل فعل ماض مبنى على الفتح وقولنا زيد مرفوع جزئية عرفت من كلية وهى كل فاعل مرفوع وقولنا عمرا منصوب عرف من قولنا كل مفعول منصوب وبهذا عرفت أحكام الكلمات التى ائتلف منها أكرم زيد عمرا وقد يراد بذلك التعريف مالا يشمل الصرف لان وصف الكلمات بقوله التى ائتلف منها يشعر بالتخصيص واطلاق العلم على المسائل الجزئية وان كان مجازا عند الحكماء لكنه حقيقة عند علماء الشريعة والأدب كما ذكره الصبان على الاشمونى لكن يلزم على هذا ان القواعد الكلية ليست من مسمى النحو عند صاحب التعريف وهو بعيد اوغير سديد لان النحويين سلفا وخلفا انما يبحثون عن تلك القواعد ويدونونها ويسمون العلم بها علم النحو ومخالفتهم من غير وجه بين مما لا ينبغى التعويل عليه فينبغى تأويل التعريف بما يرجع الى كلامهم ويجرى على نظامهم فيجوز ان المراد بالعلم القواعد الكلية والباء في قوله بالمقاييس للتصوير أى العلم المستخرج المصور بالمقاييس المستنبطة وهى القواعد الكلية التى تقاس عليها جزئياتها ويجوز ان المراد بالعلم الادراك والاحاطة وقوله بالمقاييس متعلق به أى العلم بالقواعد الكلية وان كان فيه الفصل بين العامل والمعمول بالصفة واطلاق النحو ونحوه من أسماء العلوم على ادراك القواعد شائع كاطلاقها على الملكات الناشئة عن ادراكها فذكر المستخرج زائد لانه وان كان بمعنى المكتسب لكنه يغنى عنه وصف المقاييس بالاستنباط * فان قلت الاستنباط من كلام العرب يقتضى سبق معرفة أحكام الكلمات على المقاييس والتوصيل الى معرفة أحكامها يقتضى تأخر المعرفة عن المقاييس * وفيه تناقض ودور * قلت أجيب بأن الاستنباط من العارف بها والتوصيل للجاهل بها * وقد يجاب بأن

الاستنباط

الاستنباط لايتوقف على معرفة جميع الكلمات بل على استقراء جملة منها يظن بها الحكم المستنبط ثم يتوصل بهذا الحكم الكلى الى معرفة أحكام بقية الكلمات التى لم يستقرئها مما دخل تحت هذا الحكم ويجوز جعل الضمير في اجزائه راجعاً الى جنس كلامهم أما أحكام كلامهم فعرفت فلا اشكال بقى ان هذا التعريف انما يخرج ماعدا علوم العربية وأما هى فلا يخرجها * اللهمّ الا أن يقال انه جار على طريقة من جوز التعريف بالاعم لانه يفيد تميز المطلوب في الجملة ولو عن بعض ماعداه واما اخراج علم المعانى والبيان ونحوهما بقيد الموصلة الى معرفة أحكام أجزائه كما صرح به الصبان ففيه ان كلا من علم المعانى والبيان يوصل الى معرفة أحكام أجزاء الكلام كاحوال المسند وأحوال المسند اليه في الاول وأحوال المجاز المفرد في الثانى * وموضوع النحو الكلمات العربية من حيث ما يعرض لهـا حال التركيب من الاعراب والبناء وما يتعلق بهما * وفي حواشى العطار على الخبيصى في المنطق انه اختلف في موضوع النحو فاشتهر انه الكلام وقيل هو الكلمة اه وعلى الاول فلا بد ان يقال من حيث ما يعرض لاجزائه من الاعراب والبناء وعلى الثانى لابد أن يقال من حيث مايعرض لهـا من ذلك حال التركيب * فان قلت على الاول يكون الاعراب والبناء ليسا من عوارض الموضوع بل من عوارض أجزائه * قلت ما عرض للجزء فهو عارض للكل على ضرب من التسامح لاسيما على طريق أهل العربيـة الذين لايتقيدون بتدقيق الحكماء * فان قلت توقف عروض الاعراب على التركيب ظاهر لانه انمـا ينشأ غالباً عن ضم كلمة الى أخرى بل لاينشأ الا عن ذلك ولو حكما كما في تركيب الكلمة مع العامل المعنوى كما قاله عبد

الحكيم على المطول عند الكلام على الجملة الحالية وأما البناء فلا * قلت بعض أنواعه ناشئ من التركيب أيضاً كضم المنادى وفتح اسم لا على ان النحويين لما كان بحثهم عن أحوال الكلمات عند التركيب بحثوا عنها وان لم تكن ناشئة منه كاكثر أنواع البناء وبعض أنواع الاعراب كرفع المضارع والمبتدا ولا حاجة الى تكلف التركيب فيهما مع العامل المعنوى * وقد يقال لما كان رفع المضارع بتجرده عن أدوات النصب كانت تلك الادوات منشأ لاعرابه وجودا وعدما * ولما كان رفع المبتدا بالابتداء ولا يتصور الابتداء الا بتصور مسافة وهى لا تتصور الا بانضمام شيء الى المبتدا ولا أحق به من الخبر كان رفعه كأنه ناشئ عن ضمه مع الخبر على ان بعضهم قال ان رفع المضارع بحرف المضارعة وبعضهم قال ان رفع المبتدأ بالخبر فلا بد من التركيب بالنسبة للاعراب وأما البناء فبالتبعية * فان قلت قد بحثوا عن أحوال ألفاظ ليست بكلمات كاسماء الاصوات * قلت المشهور انها كلمات وعلى مقابله فانما بحثوا عن أحوالها لشبهها بالكلمات في كونها لفظا يؤدى المراد فعاملوها معاملتها * ومسائله اما أن تكون باحثة عن حال الكلمة من حيث انها معربة أو من حيث انها مبنية والمعرب من الكلمات منحصر في الاسم الذى لم يشبه الحرف والفعل المضارع الخالى من نون التوكيد المباشرة ونون النسوة والمبنى ما عدا ذلك والمعرب اما معرب بالاصالة واما معرب بالتبعية والمعرب بالاصالة من الاسم اما مرفوع وهو الفاعل ونائبه والمبتدأ وخبره واسم كان واخواتها وخبر ان واخواتها واما منصوب وهو المفعول به والمفعول له والمفعول المطلق وظرفا الزمان والمكان والحال والتمييز والاستثناء وخبر كان واخواتها وما حمل عليها

واسم

واسم ان وأخواتها وما حمل عليها والمنادى وما حمل عليه واما مجرور وهو المجرور بالحرف والمجرور بالاضافة والمعرب بالاصالة من الافعال اما مرفوع أو منصوب أو مجزوم والمعرب بالتبعية اما ان يكون تابعاً للمرفوع أو للمنصوب أو للمجرور أو للمجزوم وهو منحصر في النعت والعطف والتوكيد والبدل والمبنى اما مضموم واما مفتوح واما مكسور واما ساكن وهو منحصر في خمسة عشر نوعا الحرف والفعل الماضى والامر على المشهور والمضارع المتصل باحدى النونين واسم الفعل وما أشبهه والضمير والموصول واسم الاشارة واسم الاستفهام واسم الشرط واسم لا المفرد والمنادى المفرد والظرف المشبه للحرف والعدد المركب والعلم المختوم بويه ومحل البناء في الموصول واسم الاستفهام والشرط مالم يعارض سببه معارض والاعراب كما في أى لاضافتها ولو تقديرا ثم انه قد يعرض للكلمة أحوال أخر تشبه الاعراب والبناء من جهة عروضها لآخرها حال التركيب * ولهذا ذكروها في النحو كحركتى الحكاية والتبعية * فان قلت قد بحثوا عن حال أول الكلمة وذلك كما في ان فانها تكسر في مواضع وتفتح في مواضع * قلت هى من قبيل الاحوال المتعلقة بالاعراب والبناء لان فتحها فيما اذا كانت صلتها معمولة لعامل وكسرها فيما عدا ذلك وعمل العامل لايخرج عن الاعراب فلم تخرج المباحث النحوية عن الاعراب والبناء وما يتعلق بهما على أنه قد يقال ان ذلك ليس بيانا لحال كلمة واحدة بل المكسورة كلمة والمفتوحة كلمة أخرى ولكل منهما مواضع * فان قلت ماتقدم عن على رضى الله عنه من ذكر سمة الاسم والفعل والحرف وان الاشياء ثلاثة ظاهر ومضمر وغيرهما من مسائل النحو وليس فيه اعراب ولا بناء * قلت ليس منها وانما

هو من قبيل تقسيم موضوع النحو فيكون من مباديه كما ان بيان الاعراب والبناء وتقسيمهما كذلك لانهما من محمول النحو والمحمول كالموضوع * وفائدته العصمة من الخطا في كلام العرب المؤدى الى خفاء معناه * ومعرفة صوابه من خطاه والاستعانة على فهم كلام الله تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم وهى من حيث انها تحصل بعد تحصيل النحو تسمى غاية له أيضا وبعضهم جعل الاستعانة المذكورة غايته وما عداها فائدته وهو يشير الى ان تلك الاستعانة لاتحصل الا بعد تمام تحصيل النحو وفيه حث على الاستمداد للنظر في كلام الله وكلام رسوله * وشرفه انه أعظم من سائر علوم العربية لتوقف صحة التركيب وفهم أصل مراد المتكلم عليه بخلاف غيره منها * ومرتبته في التحصيل بعد الصرف وقبل باقى علوم العربية * واسمه النحو لما روى ان عليا كرم الله وجهه قال لابى الاسود الدؤلى خذ الفاعل مرفوعاً والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا وذكر له مسائل أخر ثم قال له انح هذا النحو ياأبا الاسود فبعضهم فهم ان مراده بهذا النحو كل ما كان باحثا عن حال الكلمات سواء كان من جهة بنيتها أومن جهة حال آخرها فجعله شاملا للصرف وبعضهم خصه بحال الآخر فاخرج الصرف منه ويسمى أيضا علم العربية وهو من الاعلام الغالبة وأصل وضعه لما يشمل علوم العربية الاثنى عشر وواضع النحو على بن أبى طالب رضى الله عنه كما في محاضرة الاوائل للبسنوى واشتهر ان واضعه هو ظالم بن عمرو المشهور بأبى الاسود بأمر على كما تقدم ولعله باعتبار زيادة المسائل وتدوينها * وحكمه الوجوب العينى ان توقف عليه واجب كذلك والكفائى ان توقف عليه واجب كذلك والندب ان توقف

عليه

عليه مندوب والا فالاباحة * وقد علمت ان علم الشريعة يتوقف فهمه من كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه * وقد ينهى عنه ان عطل عن أهم منه شرعاً وطريق استمداده استقراء تراكيب العرب وتتبع استعمالاتهم ولما كان النحو انما يعرف به كيفية التراكيب التى يستعان بها على أداء أصل المعنى ولا يعرف به مطابقة الكلام لما يقتضيه المقام احتيج الى قانون يعرف به ذلك وهو علم المعانى

مبادى علم المعانى

اعلم ان الكلام ان اقتصر فيه على افادة المعانى الاولية فهو ساقط عن درجة الاعتبار وارتفاع شأنه عندهم في الحسن والقبول بأن يراعى فيه المعانى الثانوية حتى يكون بليغا والمعنى الاول هو مادل عليه الكلام من غير اعتبار المطابقة لما يقتضيه المقام والمعنى الثانى ماقصد به المطابقة لمقتضى المقام من المعانى التى دل عليها الكلام سواء كان ذلك المعنى فيها تركيبياً أوافراديا وعلى ذلك تنزل عباراتهم كقول عبد الحكيم على المطول في بحث القصر ان هذا العلم يعنى المعانى باحث عن الخصوصيات والمزايا الزائدة على المعانى الوضعية وقولهم في حواشى المختصر ان أصل المراد هو مجرد النسبة بين المسند والمسند اليه على أى وجه كان وقول عبد الحكيم على المطول أيضا ان أصل المعنى المراد هو القدر المشترك بين الكلمتين كالشرط والاستفهام المشترك بين أدواتهما يعنى بخلاف الخصوصيات كالشك في ان والتحقق في اذا فانها من المعانى الثانوية وبلاغة الكلام التى هى مدار حسنه عندهم مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته وفصاحته سلامته من التعقيد المعنوى واللفظى وضعف التأليف وتنافر الكلمات مع فصاحتها وفصاحتها سلامتها من تنافر الحروف

ومخالفة القياس والغرابة ويحترز عن الغرابة بعلم اللغة لاشتمالها على تميز مشهور الاستعمال من غريبه وعن مخالفة القياس بعلم الصرف وعن تنافر الحروف وتنافر الكلمات بالحس بمعنى الذوق السليم قال عبد الحكيم على المطول هو كيفية للنفس بها تدرك الخواص والمزايا التى فى الكلام البليغ اه وكونها يدرك بها ذلك لاينافي أن يدرك بها غيره كالتنافر وعن ضعف التأليف والتعقيد اللفظى بالنحو وعن التعقيد المعنوى بالبيان وعن المخالفة لمقتضى الحال بالمعانى ثم ان البلاغة تستتبع وجوها أخر تورث الكلام حسنا فاحتيج الى بيانها وقد وضعوا لذلك علم البديع فعلم ان الفصاحة جزء من البلاغة وانها متوقفة على سلامة الذوق ومعرفة اللغة والصرف والنحو وان البلاغة مركبة منها ومن مطابقة الكلام لمقتضى المقام وما قاله عبد الحكيم على المطول من ان الفصاحة شرط للبلاغة لاجزء من مفهومها فانما استند فيه الى ظاهر تعريف السكاكى للبلاغة وسيأتى وعلم أيضا انها محتاجة الى معرفة المعانى والبيان والبديع لكنها لا تتحقق بدون المعانى * وقد تتحقق بدون البيان والبديع وذلك لان مراعاة البيان انما تكون اذا قصد ان تجعل دلالة الكلام على معناه المقصود منه عقلية وقد لايقتضى الحال غير الوضعية بل هى الاصل وما يتوهم من انه اذا لم يقتض الحال غيرها كان التحرز عنه واجبا فيعرف ليحترز عنه مدفوع بأن ذلك لايتوقف الا على تصور غير الوضعية وهى العقلية لاعلى معرفة البيان وكذا ماقيل ان الاحتراز عن التعقيد المعنوى مأخوذ في مفهوم البلاغة وهو لايمكن بدون علم البيان ممنوع بل غايته انه متوقف على تصور مفهوم التعقيد المعنوى وحينئذ فيتحقق الاحتراز عنه بدون العلم بمسائل البيان

لامكانه

لامكانه في التراكيب الحقيقية ومبحث الحقيقة ليس من البيان * فان قيل تصور مفهوم التعقيد المعنوى متوقف على معرفة الخلل في الانتقال وهو لايعلم الا بالبيان * قلت مسلم ولكن لايشترط الاحتراز عن الشيء الا حيث يكون ممكنا ومادامت الدلالة وضعية لايمكن التعقيد المعنوى ولا تتحقق المطابقة لمقتضى الحال بدون العلم بمسائل المعانى وأيضاً قالوا ان رعاية اختلاف الدلالة في الوضوح انما تكون بعد رعاية ماعداها من مقتضيات الاحوال ووجوه تحسين الكلام لاتقبل الا بعد مطابقته لمقتضى المقام فكان أهم منهما * وهو علم يعرف به أحوال الكلام العربى التى بها يطابق مقتضى الحال فخرج بأحوال الكلام مايتعلق بغيره من العلوم وخرج بالعربى مايتعلق بالعجمى وان عرف به مطابقته لمقتضى الحال لان علماء المعانى لم يتعرضوا له فلم يدخل في المفهوم الذى وضعوا بازائه اسم المعانى وخرج بالمطابقة لمقتضى الحال ما عدا المعانى من علوم العربية حتى البيان والبديع لان الاول انما يعرف به أحوال الكلام من حيث تفاوت دلالته على معناه في الوضوح والثانى انما يعرف به أحوال الكلام من حيث تحسينه العرضى ولا التفات فيهما الى المطابقة ولا عدمها وليس المراد بالسببية المستفادة من الباء ان تتوقف المطابقة على تلك الاحوال وان لم تترتب عليها فتشمل السببية البعيدة بل ان يلزم من وجودها وجود المطابقة فهى قاصرة على القريبة فلا يرد ان غالب مباحث العربية كرفع المسند اليه داخل فى علم المعانى كما أفاده حواشى المختصر في أحوال المسند اليه والمراد بالعلم القواعد الكلية التى يعرف بها أحكام جزئياتها كقولنا كل كلام يلقى الى المنكر يجب توكيده وأخبار عيسى عليه السلام بنى اسرائيل

انه رسول الله اليهم كلام يلقى الى منكر لما عرف من جهلهم فيجب توكيده بأن يقال انى رسول الله اليكم وكل كلام يلقى الى خالى الذهن من معناه يجب تجريده من التوكيد مالم يدع اليه داع آخر وأخبار فرعون قومه بأنه ربهم كلام يلقى الى خالى الذهن من ذلك المعنى فيجب تجريده بأن يقال أنا ربكم ويجوز أن يراد به الملكة التى يعرف بها ذلك ويجوز أن يراد به ادراك القواعد الذى يعرف به ذلك لكن من أراد التصريح بهذا يقول علم بأصول يعرف بها ذلك * فان قيل الاحتمال ينافي التعريف * قلت اشتهر انه لا ينافيه اذا كانت ارادة كل من المحتملات صحيحة وفيه نظر لان حيرة السامع بينهما مانعة من التعين والامتياز المقصود من التعريف كما أشار له بعض المحققين فينبغى الرجوع في مثل هذا الى القرائن المعينة للمراد * فان قيل لم تركت ما اشتهر من قولهم أحوال اللفظ * قلت لانهم صرحوا بأن موضوع المعانى هو الكلام لا مطلق اللفظ فينبغى أن يكون هو المبحوث عن أحواله ولعل من عبر باللفظ رأى أكثر مباحث الفن متعلقة بالمفردات كالمسند والمسند اليه ومتعلقات الفعل لكن سيأتى تأويل ذلك بأن البحث عن حال الجزء بحث عن حال الكل والمراد بأحواله الامور العارضة له من التقديم والتأخير والذكر والحذف والفصل والوصل ونحو ذلك ومقتضى الحال هو تلك الاحوال * فان قلت قد يقتضى الحال تجريد الكلام عن بعض تلك الاحوال فيكون مقتضى الحال خلوه عنها * قلت ذلك التجريد الذى اقتضاه المقام من جملة الاحوال فلا يكون مقتضى المقام الا من الاحوال * فان قلت كيف يصح أن يقال ان تلك الاحوال بها يطابق اللفظ تلك الاحوال * قلت تقدمت الاشارة فيما مر الى أن أحوال الكلام

عوارض جزئية له مندرجة تحت مطلق الاحوال التى يقتضيها الحال كالتوكيد الجزئى العارض للكلام الجزئى وهو مندرج تحت مطلق توكيد لمطلق كلام يفيد المعنى المقصود وأما لوجرينا على أن المراد بالاحوال الكلية فيهما وقلنا انها من حيث كونها خصوصيات قائمة بالكلام تكون بها المطابقة ومن حيث أنها مقتضى الحال يكون الكلام مطابقا لها ويكون التغاير الاعتبارى كافيا كما أشار له بعض المحققين فلا يصح أن يراد بالعلم الادراك لان ادراك القواعدهو عين معرفةالاحوال الكلية ولا القواعد الا أن يراد بالباء معنى في أى قواعد يعرف فيها تلك الاحوال على أنه يخالف عادتهم في الاستعمال وهى اختصاص المعرفة بالجزئيات ولو أريد بالاحوال الجزئية فيهما كان صحيحا على كل احتمال لكنه خلاف ظواهر عباراتهم وكثيرا ماتقتضى الحال خصوصيات كلية فلايكون شاملا لها * فان قلت المطابقة انما تكون بين متجانسين لان معناها الموافقة وهنا وقعت بين متباينين لانها وقعت بين الكلام وبين الاحوال التى تعرض للكلام * قلت في العبارة نوع مسامحة لاتضر معظهور المراد لان معنى مطابقة الكلام بسبب أحواله للاحوال التى يقتضيها المقام مطابقته من حيث اشتماله على أحواله أعنى مطابقة أحواله لتلك الاحوال واتفاقهما في جنس واحد وحينئذ يحتاج الى اعتبار مغايرة أخرى ليتحقق الطرفان اللذان تقع بينهما المطابقة وأما المغايرة الاولى فكانت لاجل امتياز سبب المطابقة عن طرفيها ومن تصور سببية الشئ في مطابقة نفسه لغيره يكتفى بمغايرة واحدة ولايخفى مافيه لكن هذا كله مبنى على اعتبار السببيةمع جعل المطابقة بين أحوال الكلام والاحوال التى يقتضيها المقام والوجه عدم اعتبارها حينئذ لان

جعل المطابقة كذلك هو مآل معنى التركيب ويجوز أن يراد بمقتضى الحال الكلام المتصف بتلك الاحوال مثلا انكار المخاطب يقتضى كلاما مؤكدا لان الكلام لازم للتوكيد وما يقتضى الملزوم يقتضى اللازم ومعنى مطابقة الكلام الجزئى المتصف بحاله الجزئى للكلام الكلى المتصف بحاله الكلى موافقته له في الجنس والصفة أعنى أن الكلى المقتضى بالفتح متحقق فيه أمران مطلق كلام يفيد المراد ومطلق صفة مناسبة للمقام والجزئى المطابق له متحقق فيه هذان الامران والمشخص له فكل يوافق الآخر في تحقق ذينك الامرين فيه * فان قلت المعروف بينهم مطابقة الكلى للجزئى لا العكس * قلت هذا في المطابقة التى بها يصح الحمل وهذه يجب أن تراعى في جانب الكلى لانه الذى يحمل على الجزئى لا العكس وأما هنا فهى المطابقة التى بها تنتفى المخالفة واللائق وصفه بالموافقة والمخالفة هو الجزئى وأما الكلى فهو مقياس مقرر تقاس عليه الجزئيات التى يراد ايرادها والتأويل في هذا الوجه في محل الحاجة بخلافه فيما قبله والمراد بالحال الشأن الحاصل عند ايراد الكلام الذى له تعلق وارتباط بذلك الكلام بحيث يدعو المتكلم الى أن يعتبر في الكلام خصوصية ما سواء كان ذلك في جانب المتكلم أو السامع أو المعنى الذى يراد أداؤه اليه أو مكان الاداء أو زمانه وهو المراد بالمقام لتخيل انه مكان لحصول الكلام هذا وأما تعريف السكاكى في المفتاح له بأنه تتبع خواص تراكيب الكلام في الافادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره ليحترز بالوقوف عليها عن الخطا في تطبيق الكلام على ما يقتضى الحال ذكره فهو من قبيل بيان المسبب بالسبب لان تتبع خواص الكلام هو التفتيش عليها لاجل اثباتها

اثباتها للكلام وينشأ من ذلك علمه بالقواعد الباحثة عن تلك الخواص ويحتمل أنه أراد بتتبع الخواص تعرفها وتعلمها وانما عبر بعادة التفعل لان العلم بها لا يعتبر الا اذا كان بطريق الاستنباط من تراكيب البلغاء ومراده بالاستحسان الذاتى فلا يشمل التعريف فن البديع * ومعنى اتصاله بالافادة أن تكون مراعاته بعدها ويحتمل ان الضمير للخواص ومعنى اتصاله بها انه مترتب عليها * ولعل المراد بغيره قبول النفس للكلام ونحوه مما يترتب على الاستحسان وقد يراد استحسان التوكيد ووجوبه مثلا لكنه لايظهر في غير التوكيد والا لصرحوا به وقوله ليحترز بها بيان لفائدته ولجهة البحث عن تلك الخواص وهى المطابقة المذكورة * وقوله على مايقتضي الحال ذكره مبنى على الغالب والافقد يقتضى الحال حذفا أوتقديما أوتأخيرا أوغير ذلك مما ليس بذكر ويمكن انه أراد بما يقتضى الحال ذكره الكلام الموصوف بتلك الاوصاف على مامر * وموضوعه هو الكلام العربى من حيث مطابقته لمقتضى الحال * ومن هذه الجهة كان مغايرا لموضوع بقية علوم العربية لانه الكلام العربى من غير تلك الحيثية * فان قلت قد جعلوا مسائله باحثة عن أحوال المسند وأحوال المسند اليه وأحوال الاسناد الخبرى وأحوال متعلقات الفعل ونحو ذلك * وهذا يفيدان موضوعه اللفظ العربى ولو لم يكن كلاما بل ماهو أعم من اللفظ ليشمل الاسناد بل صرحوا بأن موضوعه اللفظ من حيث افادته المعانى الثوانى التى يقتضيها الحال كما في عبد الحكيم على المطول * قلت كذلك صرحوا بأن موضوعه الكلام العربى كما في حواشى المختصر عن السيرامى ولا ينافيه مامر لان ماذكر من المسند والمسند اليه والاسناد وغيرها اجزاء للكلام

وأحوال الجزء أحوال الكل * وقد صرحوا بجواز جعل جزء موضوع الفن موضوعاً لمسائله وعلى القول بمنعه فأرباب العربية لايعتبرون مثل هذه التدقيقات كما صرحوا به في غير موضع بل المدار عندهم على رجوع مسائل الفن الى جهة واحدة وهى ههنا المطابقة لمقتضى الحال وتصريحهم بأنه اللفظ العربى الخ يرجع الى ماذكرناه لان افادته المعانى الثوانى لاتكون الابعد تركيبه فيكون كلاما * فان قلت لانسلم ان الاسناد جزء من الكلام وانما هو حال من أحواله * قلت ان سلم انه حال من أحواله فيمكن انه لما توقف عليه نزل منزلة جزئه على أن حال الحال لشئ حال لذلك الشيء * فان قلت لم لا يكون موضوعه اللفظ العربى ولو مفردا ليطابق تعريفه بأنه علم يعرف به أحوال اللفظ العربى ويطابق مسائله بلاتأويل * قلت لان بحثهم فيه عن المفردات انما هو باعتبار وقوعها في التركيب * فان قلت كذلك بحثهم في النحو وقد جعلت موضوعه الكلمات فما الفرق * قلت بحثهم في النحو عن أحوال لايصح التركيب المؤدى أصل المعنى بدونها وبحثهم ههنا عن أحوال قد صح ذلك التركيب وتحقق بدون مراعاتها وهى انما تحققت بها مطابقته لمقتضى الحال * وأيضاً بعض الاحوال المبحوث عنها هنا وصف للكلام كالقصر أوجزئه الصورى كالتوكيد بخلاف الاحوال المبحوث عنها هناك فكلها أوصاف لاجزائه المادية * فان قلت أحوال اللفظ العربى من حيث مطابقته لمقتضى الحال ليست كلها اعراضا ذاتية للكلام لان منها ماهو لفظ كالتوكيد وليس عارضا للكلام لانه مشارك له في جنسه وهو اللفظ ولو فسر بكون الكلام مؤكدا كان عارضاً

لكنه

لكنه لا يكون ذاتياً للكلام العربي لوجوده في العجمي قلت عروضه للعجمي لاندراجه تحت جنسه الاعم الصادق بالعربي وغـيره وهو الكلام * وقد تقدم ان العارض لجزء الماهية الاعم منها عرض ذاتي لهـا * وقد يجاب بأن الفنون الادبية لايراعى فيها مثل ذلك كما مر ويمكن أن يقال ان لفظ التوكيد مثلا من حيث انه معتبر فيـه المطابقة لمقتضى الحال عارض بالنسبة للكلام المؤدى به أصل المعنى لانه زائد على القدر الذي يؤدى به ذلك والمراد به ألفاظ مخصوصة فلا يشمل مايلحق الكلام العجمي * ومسائله اما ان تكون باحثة عن أحوال أجزاء الكلام التى تألف منها واما عن أحواله بتمامه فالباحثة عن أحوال أجزائه اما أن تكون باحثة عن أحوال المسند اليه أوعن أحوال المسند أوعن أحوال الاسناد والارتباط بين المسند والمسند اليه أوعن أحوال متعلقات الفعل كالمفعول والباحثة عن أحواله اما باحثة عن حال الجملة في ذاتها وهى مسائل القصر ومسائل الانشاء واما عن حالها مع أخرى اما من جهة اتصالهـا بها وعدمه وهى مسائل الفصل والوصل واما من جهة تفاوتهما في الطول والقصر مع اتحاد المراد بهما وهى مسائل الايجاز والاطناب والمساواة * فان قلت هذا لايشمل الحصر الواقع في تعلق الفعل بالمفعول ونحوه * قلت الحصر الواقع في الجملة المشتملة على بعض متعلقات الفعل اما باعتبار مافيها من الاسناد وإما باعتبار تعلق الفعل بذلك المتعلق على ان كثيراً من الاحوال المتقدمة مايعرض لغير ما جعل مختصا به كبعض أحوال المسند والمسند اليه فانه يكون في غيرهما كمتعلقات الفصل وانمـا التخصيص باعتبار أصل البحث في نظر الباحث ثم كلام صاحب التلخيص يشير الى ان الفصل والوصل من عوارض

الجملة وان لم تكن كلاما مفيدا وان كلا من الايجاز وما يقابله انما هو من عوارض الكلام والظاهر انه اصطلاح والا فهو غير متعين * فان قلت لم ذكر صاحب التلخيص مبحث الحقيقة والمجاز العقليين في المعاني * قلت بناء على انه منه والتحقيق انه من البيان كما يفيده صنيع الشيخ عبد القاهر والسكاكي كما يأتي في الكلام على مسائل البيان لان البحث عنه من حيث تفاوت الدلالة في الوضوح والخفاء لا من حيث مطابقة الكلام لمقتضى المقام * فان قلت نراهم في سرد مسائل الفن تارة يقولون مثلا اما ذكر المسند اليه فلكذا واما حذفه فلكذا واما تعريفه فلكذا واما تنكيره فلكذا كما في تلخيص المفتاح فيجعلون تلك الاحوال والخواص موضوعات للمسائل مع ان حقها أن تكون محمولات فيها واما موضوعاتها فتكون اما موضوع الفن أو بعض جزئياته أو أجزائه وتارة يقولون مثلا اما الحالة التي تقتضي ذكره فهي كذا وأما الحالة التي تقتضي حذفه فهي كذا وهكذا كما في المفتاح فيجعلون الاحوال والمقامات المقتضية للخصوصيات موضوعات للمسائل مع انها أسباب لاحوال الكلام المبحوث عنها * قلت ما ذكروه يرجع الى ما تريد بنوع تأويل لانه في قوة أن يقال المسند اليه يذكر لكذا ويحذف لكذا وهكذا ولكنهم لما رأوا ان الحكم بثبوت تلك الاحوال للفظ لايغني عن بيان الاسباب الموجبة لها بخلاف بيان موجباتها للفظ فانه يفيد ثبوتها له فكانت أهم في نظرهم أبرزوا المسائل فيما ترى من الصور * فان قلت وما وجه الاحتياج الى بيان تلك الاسباب في ضمن المسائل * قلت لان جهة البحث في هذا العلم هي المطابقة لمقتضيات الاحوال والاحوال المقتضية للمزايا هي تلك الاسباب فاحتيج

الى

الى بياتها * والحاصل ان المزايا والخصوصيات العارضة للكلام هى أحوال الكلام المبحوث عنها في هذا الفن والمقامات المقتضية لها هى الدواعى الباعثة على ايراد الكلام متصفا بتلك الاحوال ويؤول أمرها الى كونها قيودا لموضوع هذا الفن وهو الكلام أولا لاحواله العارضة له في صحة حملها عليه كقولنا الكلام عند الانكار يجب توكيده ومن ثم أوردها السكاكى مورد الموضوع لمسائل الفن وأوردها صاحب التلخيص مورد العلل وأورد الاحوال مورد الموضوع للمسائل لان عرض موضوع الفن يصح جعله موضوعاً لمسائله ويحمل عليه عرض آخر * فان قلت حيث كانت جهة البحث في هذا الفن هى المطابقة فينبغى جعلها محمولا في جميع مسائله كما جعلوا في المنطق الايصال الي المجهول محمولا لمسائله لكونه جهة البحث * قلت ان سلم انه لابد من ذلك فالمسائل التى ذكرت في هذا الفن محمول فيها المطابقة بالقوة كما في غالب مسائل المنطق حيث لم يصرح فيها بحمل الايصال وان رجعت اليه * فان قلت بقيت المسائل الباحثة عن أحول الكلام من حيث وضوح الدلالة وعدمه والمسائل الباحثة عن أحواله من حيث تحسينه اذا اقتضاها الحال فانها تكون من المعانى فكان ينبغى البحث عنها فيه * قلت اما الاولى فلانهم لما بحثوا عنها في فن مستقل أغنى عن البحث عنها في هذا الفن وان اختلفت جهة البحث في الفنين لان من علم مباحث البيان وعلم قاعدة المعانى وهى وجوب مطابقة الكلام لمقتضى الحال علم انه يجب عليه مراعاته اذا اقتضاها المقام واما الثانية فلانه لما كان اقتضاء الحال اياها قليلا اشتهر عنهم انها توجب للكلام حسنا عرضيافقط والا فقد يقتضيها المقام فتوجب للكلام الحسن

الذاتى الداخل في البلاغة كما نقل عن السعد في شرح المفتاح بل بعضها مذكور في المعانى كالالتفات والاعتراض وتجاهل العارف كما تقرر في حواشى المختصر ويشير الى ذلك قول عبد الحكيم على المطول ليس المراد بمقتضى الحال مايمتنع تخلفه عنه بل الامر المناسب للحال ليشمل المحسنات لانها كالمقتضى في نظر البليغ اه وبالجملة فما قيل في البيان يقال في البديع واعلم انه قد تقدم عن عبد الحكيم ان هذا العلم باحث عن الخصوصيات والمزايا الزائدة على المعانى الوضعية * وظاهره ان الخصوصيات والمزايا المشتمل عليها الكلام هى المعانى الثانية له وأظهر منه في ذلك ما تقدم عنه أيضا من ان موضوعه اللفظ العربى من حيث افادته المعانى الثوانى التى يقتضيها الحال وما في حواشى المختصر عن ابن يعقوب ان المعنى الثانى هو الخصوصية التى يقتضيها المقام كالتأكيد عند الانكار والايجاز عند الضجر والاطناب عند المحبة بل هذا نص صريح وما نقل فيها أيضاً عن السيرامى ان دلالة الكلام على المزايا والخصوصيات عقلية لاطبيعية ولا وضعية وان هذا معترض بأن منها التأكيد وقد وضعت له ان وجوبه ان مطلق التأكيد ليس منها بل الذى منها هو التأكيد الذى روعيت فيه المطابقة لمقتضى الحال وهو أمر يدرك بالذوق والتأمل في القرائن اذا علمت ذلك فكيف يعقل أن تكون الاحوال القائمة بالكلام التى هى المزايا والخصوصيات كالذكر والحذف والتأكيد وعدمه معانى مدلولة للكلام المشتمل عليها دلالة عقلية * قلت قد تقرر في كلام شيخنا الشربينى وغيره ان الحال هو الامر الداعى لاعتبار الخصوصية كالانكار ومقتضاه هو الخصوصية كالتأكيد والغرض المقصود من الكلام هو المعنى الثانى الذى يقع به التفاضل في

الكلام

الكلام كرد الانكار الذى هو أثر الخصوصية وحينئذ فينبغى ان المراد بالمعانى المدلولة للكلام دلالة عقلية هو تلك الاغراض المترتبة على المزايا والخصوصيات ولا مانع من اطلاق لفظ المزايا والخصوصيات على تلك الاغراض أيضا تسمية للمسبب باسم السبب أوللمدلول باسم الدال ولا مانع أيضا من اطلاق مقتضى الحال على تلك الاغراض لانه اذا اقتضى ما تترتب عليه تلك الاغراض فقد اقتضاها أيضاً بواسطة اقتضائه ماتترتب عليه وحينئذ فيطرد كون دلالة الكلام على المزايا والخصوصيات التى هى الاغراض دلالة عقلية ولا حاجة الى الجواب السابق * وفائدته منها معرفة دقائق اللغة العربية وأسرارها وذلك ان من تعلمه ثم سمع كلاما من الكتاب أوالسنة أوغيرهما استدل بأحوال ذلك الكلام على المقامات التى اقتضتها وهذه زيادة على مايفيده أصل الكلام من ثبوت المسند للمسند اليه ومنها الاقتدار على ايراد الكلام مطابقا لما يقتضيه المقام ومنها معرفة الوجوه التى نشأ عنها اعجاز القرآن للانس والجان وان عجزهم عن معارضته لاشتماله على معانى ودقائق خارجة عن طاقة المخلوقات * وهذا وسيلة الى تصديق النبى صلى الله عليه وسلم في كل ماجاء به وهو وسيلة الى رضا الله تعالى وهو منشأ السعادات في الدارين وفضله انه أشرف من علوم العربية كلها ماعدا النحو لان فائدة النحو صحة الكلام وفائدة المعانى ارتقاؤه في الحسن والقبول وهو متوقف على صحته ونسبته انه بعد النحو وقبل البيان والبديع لما تقدم وما سيأتى * واسمه علم المعانى لانه لما كان المقصود منه المعانى الزائدة على أصل المراد وهى في نظر البليغ أهم وعنايته بها أتم كانت عند أهل الاصطلاح كانها هى المعانى دون ماعداها وواضعه

الشيخ عبد القاهر الجرجانى * وحكمه الوجوب العينى ان توقف عليه واجب كذلك كالتصديق بأن القرآن معجز والكفائى ان توقف عليه واجب كذلك كرد معاند في الاعجاز والا فالندب ان توقف عليه مندوب والا فالجواز * وقد ينهى عنه ان عطل عن أهم منه شرعاً وطريق استمداده استقراء كلام البلغاء وتتبع تراكيبهم * قال السعد على التلخيص الشاهد انما يكون من التنزيل أوكلام العرب الموثوق بعربيتهم * وقال السيوطى على عقود الجمان علوم البلاغة الثلاثة يصح الاحتجاج عليها بكلام المولدين * فان قلت البلاغة تتوقف على غير العلوم الثلاثة كالنحو والصرف فلم اختصت الثلاثة بهذا الاسم * قلت لان ما عداها من علوم العربية التى تتوقف عليها البلاغة كالنحو والصرف واللغة وضعت قبل الالتفات الى البلاغة وعلومها ولما التفت أئمة العربية الى البلاغة لم يحتاجوا الى وضع أكثر من العلوم الثلاثة فاختصت بتسميتها علوم البلاغة * ولما كان علم البيان أهم من البديع لان للاول مدخلا في الحسن الذاتى الداخل في البلاغة دون الثانى وجب تقديمه عليه

مبادى علم البيان

يطلق على مايشمل المعانى والبديع فيرادف علم البلاغة وتوابعها وهو العلم الذى يعرف به مطابقة الكلام لمقتضى الحال وايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة ووجوه تحسين الكلام ويطلق على ما يعرف به الاخيران فقط فيشمل البديع دون المعانى ويطلق على مايقابل المعانى والبديع وهو المراد هنا * وهو علم يعرف به أحوال الكلام العربى من حيث دلالته على غير ماوضع له أى قواعد كلية

يعرف

يعرف بها أحوال الكلام الجزئية التى تعرض له من حيث دلالته على معنى غير المعنى الذى وضع هو له كقولنا كل كلمة بين معناها الاصلى وبين معنى آخر مشابهة فهى اذا استعملت في المعنى الآخر لتلك المشابهة مجاز بالاستعارة والشمس في قولنا رأيت الشمس بمعنى الوجه المضىء كذلك أعنى كلمة مستعملة في غير معناها الاصلى وهو الكوكب النهارى للمشابهة في الاضاءة فهى مجاز بالاستعارة وكقولنا كل كلمة بين معناها وبين معنى آخر تلازم فهى اذا استعملت فيه لذلك التلازم مجاز مرسل والشمس في قولنا رأيت الشمس بمعنى ضوئها كذلك يعنى كلمة مستعملة في غير معناها للتلازم بينهما فهى مجاز مرسل وكقولنا كل استعارة قرنت بما يلائم المعنى الاصلى فهى مرشحة وشمس الضحى في قولك رأيت شمس الضحى بمعنى الوجه المضىء كذلك فهى مرشحة وكل استعارة قرنت بما يلائم المعنى الثانى فهى مجردة والشمس تحت الشعر في قولك رأيت الشمس تحت الشعر كذلك فهى مجردة * وقد يقال ان تمثيل القواعد على هذا الوجه في قوة التعريف لانواع المجاز لامن قبيل التصديق فالاوجه في تمثيلها أن يقال اللفظ يجوز استعماله في معنى يشبه معناه الاصلى في أخص أوصافه وأشهرها مع القرينة ولا يجوز استعماله فيما يشبه معناه الاصلى على غير ذلك الوجه واللفظ يجوز استعماله في معنى بينه وبين معناه الاصلى علاقة وردت عن العرب مع قرينة ولا يجوز لعلاقة على غير ذلك الوجه واللفظ يصح استعماله على أحد الوجهين السابقين مع اقترانه بما يلائم المنقول عنه ومع اقترانه بما يلائم المنقول اليه وهكذا وتسميته على الوجه الاول استعارة مطلقة أو مرشحة أو مجردة وعلى الثانى مجازا مرسلا

كذلك فهو اصطلاح لانزاع فيــه وعلى كل حال ففى ذلك اشارة الى ان دلالة الكلام على غير ماوضع له تحصل ولو بدلالة جزئه على غير ماوضع له كما هو الاغلب في مسائل هــذا الفن فلا يقال ان التمثيل بحث عن حال الكلمة لاعن حال الكلام فلا يطابق التعريف وخرج بقولنا أحوال الكلام مالا يتعلق بالكلام من العلوم وبالعربى مايتعلق بغيره وبقولنا من حيث دلالته على غير ماوضع له ماعــدا البيان من علوم العربية والمراد بأحوال الكلام جميع عوارضه التى تعرض له من تلك الحيثية * ومن عرف القواعــد التى يعرف بها تلك الاحوال كان مقتدرا على ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه والا لم يكن عارفا بجميعها بل وعلى ايراده بطرق متساوية لان من عرف وجوه الاختلاف عرف وجه التساوى وهو تحرزه عن تلك الوجوه فلا يقال ان التعريف لم يدخل تحته مابه الاقتدار على ايراد المعنى الواحد بطرق متفاوتة أو بطرق متساوية في الوضوح مع أن ذلك من مقاصد البيان على أنه قد يمنع كون الثانى منها لانه لايحصل به التفاوت في مراتب البلاغة كما قاله عبد الحكيم اللهم الا أن اقتضاه المقام وهيهات ويدخل فى تلك الاحوال الاحوال التى تنبنى عليها تلك الدلالة كالعلاقات المصححة لها والاحوال التى تنبنى على تلك الدلالة ككون اللفظ مجازا أو كناية على ما مر واشــتهر تعريفه بأنه علم يعرف به ايراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه أى قواعد أو ادراك أو ملكة يعرف بها كيفية ذلك الايراد أو يقتدر بها عليه والمراد بالمعنى الواحد كل معنى واحد يرد على المتكلم مدلولا عليه بكلام مطابق لمقتضى الحال ليخرج عنه معرفة ايراد بعض المعانى فقط وليخرج العلم الذى يقتدر به على

التعبير

التعبير عن المعنى المفرد بطرق متساوية في الوضوح كمعنى الاسد والليث والغضنفر أو مختلفة فيه كالتعبير عن الجواد بالبحر وكثير الرماد وجبان الكلب لان العبرة بالقدرة على ذلك في ضمن التركيب لامفردا وليكون فيه اشارة الى أن اعتبار البيان بعد اعتبار المعاني لانه منه بمنزلة المركب من المفرد وورد على التقييد بالكلام انه يخرج البحث عن المجاز المفرد وبعض أقسام الكناية وذلك معظم مباحثه وأجيب بأن تفاوت الكلام في الوضوح والخفا بتفاوت أجزائه كذلك وأجيب أيضاً بجواز أن مرادهم بالمعنى المدلول عليه بالكلام مايشمل المعنى المطابقي والمعنى التضمني والمعنى الالتزامي والمراد بالطرق التراكيب المتعددة كالتركيب المشتمل على الاستعارة تارة وعلى المجاز المرسل تارة وعلى الكناية تارة وكالتركيب المشتمل على نوع من الكناية بواسطة واحدة تارة وبواسطتين تارة وبوسائط تارة والمؤدى به معنى واحدفانها متفاوتة في الوضوح كما يعلم من تفاصيل الفن والذى صرحوا به في بيان التفاوت في الوضوح أن اللازم الواحد قد يكون لازماً لاشياء متعددة لبعضها بالذات ولبعضها بواسطة ولبعضها بأكثر فدلالة اللفظ الموضوع للملزوم على لازمه بالذات أوضح من دلالته على اللازم بواسطة وهى أوضح من دلالته على اللازم بواسطتين وهى أوضح من دلالته على اللازم بثلاثة وهكذا * ونقل السيوطى على عقود الجمان في تصوير اختلاف مراتب الدلالة انا اذا أردنا ايراد معنى قولنا زيد جواد مثلا في الاصول الثلاثة نقول في طرق التشبيه زيد كالبحر في السخاء زيد كالبحر زيد بحر وفي طرق الاستعارة رأيت بحرا في الدار ثم لجة زيد كثرت ثم لجة زيد متلاطم أمواجها * وفي طرق الكناية زيد مضياف كثير اضيافه زيد كثير رماده ثم ان الرماد كثير في ساحة زيد ثم ان الجود في قبة ضربت على زيد ثم انه مصور من الجود هذا وظاهر التعريف انه

لابد في البيان من القدرة على أداء كل معنى بطرق متعددة فقيل ان ذلك على تقدير أن يكون له طرق وقال في الاطول انه لا بعد فيه لان المعنى الواحد له مسند ومسند اليه واسناد والمجاز يأتى في كل منها وتفاوت الدلالة في الوضوح كما يكون باعتبار قرب المعنى المجازى وبعده من المعنى الحقيق يكون باعتبار وضوح القرينة وعدمه ومعنى الدلالة كون الشئ بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ آخر * والمراد بها العقلية لا الوضعية لانها لا تختلف في الوضوح على ما ذكروا والمراد بوضوحها وضوح متعلقها وهو المدلول أو سرعة العلم بثبوتها للدال وذكر الاختلاف في الوضوح يغنى عن ذكر الخفاء لانه مقول بالتشكيك فالواضح خفى بالنسبة الي الاوضح بل الاقتصار عليه فيه تنبيه على انه ينبغى الاحتراز عن الخفاء البالغ الى درجة الالغاز كما صرحوا بذلك في الفن * لكن نقل عبد الحكيم عن العلامة في الكلام على تعريف البيان ما يفيد أن الدلالة المختلفة في الوضوح والخفاء أعم من أن تكون واضحة أو أوضح أو خفية أو أخفى فالقسمان الاخيران لا وضوح فيهما حتى يقال ان التفاوت في الوضوح يغنى عن ذكر الخفاء فليتأمل ثم ان ما خرج بتفسير المعنى الواحد بما يخرج أيضا بالطرق حيث أريد بها التراكيب ويخرج بقولهم في وضوح الدلالة ما يقتدر به على ايراد المعنى الواحد بتراكيب مختلفة في اللفظ كقولك رأيت أسدا ونظرت ليثاً وأبصرت غضنفرا أو في وضوح الدلالة الوضعية ان سلم تفاوتها في الوضوح كما اذا كانت الالفاظ من قبيل المشتركات بين المعنى المراد وبين غيره فان بعضها قد يكون أوضح دلالة عليه من بعض بحسب ظهور القرينة وخفائها كما مر عن الاطول * لكن اشتهر أن الاختلاف فى وضوح الدلالة الوضعية مما يأباه القوم قال عبد الحكيم على المطول والتفاوت الواقع بين بعض المترادفات لعدم الالف ببعضها وقلة جريه

على

على اللسان كالغضنفر بالنسبة الى الاسد انما هو في سرعة تذكر الوضع وعدمها والواقع بين المشتركات وغيرها انما هو لخفاء القرينة المعينة للمراد من المعاني التي دل عليها اللفظ المشترك لا في أصل الدلالة اه فاما أن يفرق بأن قرينة المشترك مزيلة المانع من الدلالة وقرينة المجاز معينة على الدلالة كما قرروه في الفن واما أن يقال ان التفاوت المعتبر ههنا هو التفاوت بالنسبة للبلغاء خاصة ولا يكون الا في المجاز والكناية * اما باعتبار الوسائط واما باعتبار القرائن فيهما كما أفاده في الاطول ويمكن اعتباره في التشبيه أيضاً على ما يأتي باعتبار تقسيمه الى قريب وبعيد كما قرروه في الفن أيضا * فان قلت يلزم على التعريف أن لا يكون الاقتدار على أداء المعنى الواحد بطرق مستوية في وضوح الدلالة من مزايا البلاغة مع أنه منها * قلت أجيب بأن التعريف بخاصة لا ينافي تحقق غيرها * وقد يجاب بأن الطرق المستوية تتأتى في الدلالة الوضعية فلو ذكرت في التعريف لفاتت الاشارة الى أن المراد بالدلالة فيه العقلية لا الوضعيه * فان قلت كثير من مهرة هذا الفن لا يقتدرون على تأليف كلام بليغ حتى يراعى فيه كيفيته الدلالة * قلت أفاد عبد الحكيم أن المراد يقتدر به على معرفة الايراد فالقدرة على الايراد غير لازمة والمعرفة بالفعل غير لازمة لانها انما تلتزم عند الايراد بالفعل وهو غير لازم للعالم بالقواعد الكلية * وقد يجاب بأن عدم اقتدارهم قد يكون من عدم اتساع دائرة اللغة عندهم ولا شك انه شرط في ذلك الاقتدار * فان قلت لم عدلت عن التعريف المشهور الى ما ذكرت * قلت لان ماذكرته من قبيل الحد لانه يميز الفن بوحدة موضوعه وماذكروه من قبيل الرسم لانه يميزه بوحدة غايته وأيضاً ما ذكرته مشتمل على بيان موضوع الفن وهو الكلام العربي بخلاف ما ذكروه فانه يوهم أن موضوعه دلالة الكلام كما وقع لبعضهم وأوضح في المراد كما هو أنسب بمقام التعريف

بخلاف ماذكروه فان قولهم يعرف به ايراد المعنى يحتاج الى تأويل لايهتدى اليه الا من عرف البيان لان ايقاع المعرفة على ذات الايراد غير مراد لان معرفته تصوره وليس مرادا بل المعنى يعرف به كيفية الايراد أى الاحوال التى بها يمكن ذلك الايراد وهى أحوال التراكيب الجزئية من حيث وضوح الدلالة أو المعنى يقتدر به على ايراد المعنى فعبر بالمعرفة وأريد الاقتدار لزومه لها على أن المراد انه يقتدر به على معرفة كيفية الايراد كما مر ولان ارادة الاستغراق من المعنى مع اتصافه بالوحدة خفية في بادئ النظر ولان تقييد المعنى بكونه مدلولا عليه بالكلام المطابق لمقتضى الحال لا دليل عليه في التعريف وماذكر مما يترتب عليه غير متوقف عليه لان المراد بالطرق التراكيب كما قالوا وهو كاف في ذلك وأقرب للتقييد بالاشتمال على مقتضى الحال بل اخراج العلم الذى يقتدر به على التعبير عن معنى الشجاع مثلا بعبارات مختلفة فيه نظر لانه ليس علما آخر غير البيان وغايته أنه لم يتحقق فيه التركيب الذى هو شرط في العمل بمقتضى البيان ولان التعبير عن التراكيب بالطرق فيه تجوز يحتاج الى بيان لا يعرفه الجاهل بالبيان وهو ينافي التعريف ولان وصف الدلالة بالوضوح خفي يحتاج الى تأويل رقيق كما مر والاتباع فيما يسوغ فيه الاختراع مع توفر الدواعى اليه ليس من دأب العقلاء غير أن ما ذكروه يمتاز ببيان غاية الفن التى هى المقصود بالذات وباشتماله على تفاوت الدلالة الذى ينبني عليه بيان مقاصد الفن اجمالا وانحصارها كما ذكره صاحب التلخيص، وقع في كلام بعضهم تعريفه بأنه العلم الباحث عن اختلاف اللفظ في التعبير عن المعنى الواحد وضوحا وخفاء والظاهر أن المراد به الملكة التى يبحث بها عن ذلك ويمكن أن يراد به القواعد أو ادراكها لكن نسبة الفعل كالبحث هنا الى آلته وهى هنا الملكة أقرب من نسبته الى موضعه وهو هنا القواعد والى مصدره في المعنى وهو هنا الادراك وقوله عن

اختلاف

اختلاف اللفظ أى عن أحواله التي تختلف بها في الوضوح والخفاء وبالجملة فهو راجع الى ماتقدم * وموضوعه الكلام العربي من حيث دلالته على غير ما وضع له أو من حيث اختلاف دلالته في الوضوح وهما متلازمان ترجع احداهما الى الاخرى وتوهم بعضهم أن موضوعه الدلالات من حيث اختلافها في مراتب الوضوح حذرا من اشتراكه مع المعاني في موضوع واحد وقد علمت سقوطه لان الكلام موضوع للمعاني من حيث مطابقته لمقتضى الحال وموضوع للبيان من حيث اختلاف دلالته في الوضوح وينافيه أيضاً ان مسائل البيان يبحث فيها عن أحوال اللفظ من كونه مجازا أو كناية ومن كون ذلك المجاز استعارة أو مجازا مرسلا الى غير ذلك من المسائل التي موضوعها الالفاظ وان وقعت مسئلة موضوعها الدلالة فهي نادرة ينبغي ارجاعها الى الاغلب * فان قلت أغلب مسائله باحثة عن أحوال اللفظ المفرد كمباحث أركان التشبيه ومباحث المجاز المفرد وكثير من أقسام الكناية وبعضها باحث عن أحوال اللفظ المركب كمسائل المجاز المركب وبعض أقسام الكناية فينبغي جعل موضوعه اللفظ العربي مطلقا ليشمل المفرد والمركب وتكون موضوعات المسائل كلها جزئيات مندرجة تحته * قلت قد تقرر أنه يجوز جعل أجزاء موضوع الفن موضوعات لمسائله لان أحوال الجزء أحوال للكل على أن علماء الادب لا يراعون مثل ذلك وأيضاً الالتفات الى البيان لا يكون الا بعد تركيب الكلام على مقتضى النحو ومقتضى المعاني فنظر البيانيين لم يقع الا في كلام مركب مطابق لمقتضى الحال وبحثهم عن أجزائه لا يخرجه عن تركيبه * فان قلت حينئذ البحث عن حال الاسناد من كونه مجازا أو غيره لا يدخل في البيان لان موضوعه الاسناد وليس جزئيا من جزئيات الكلام ولا جزأ من أجزائه * قلت ان سلم انه ليس جزأ فهو بمنزلة الجزء لانه لما كان ارتباطا بين اللفظين يصيرهما كلاما مفيدا ويدل على النسبة

بين المسند والمسند اليه كان كأنه جزء منه على أن علماء المنطق اعتبروا بدله لفظا يدل على النسبة كهو في قولك زيد هو قائم وسموه الرابطة على أن أحوال أحوال اللفظ أحوال للفظ وهذا كله بناء على ما اشتهر من أن الحقيقة والمجاز العقليين من أحوال الاسناد لا من أحوال الكلام المشتمل على الاسناد * فان قلت كثيرا ما يصرح بأن اعتبار البيان انما هو بعد مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع أن الحال قد يقتضى طريقا من طرق البيان فيؤول الكلام الى أن رعاية البيان بعد رعاية البيان وهو تناقض موجب للدور قلت في النفس منه شئ وينبغى أن يقال انما يلزم التناقض اذا كان الحال يقتضى مراعاة البيان دائما وليس كذلك لانه كثيرا ما يقتضى التعبير بطريق الحقيقة حتى أن بعضهم منع المجاز رأساً وادعى أن كل لفظ يدل على معنى فهو حقيقة فالمراد أن رعاية البيان بعد رعاية الاحوال التى لا يخلو المقام عن اقتضائها ويجوز أن رعايته من جهة اقتضاء الحال اياه قبل رعايته لا من تلك الجهة فيكون التغاير بينهما اعتباريا وتغاير الحيثيات كاف في مثل ذلك كما في حيثيات الموضوع * فان قلت البحث عن الكلام من جهة انه حقيقة مندرج في البيان * قلت لكنه ليس مقصودا بالذات بل توطئة للمجاز * ومسائله اما أن تكون باحثة عن حال الاسناد من كونه حقيقيا أو مجازيا وأما عن حال اللفظ كذلك وهذه اما أن تكون باحثة عن حال اللفظ المركب أو عن حال المفرد وكل اما أن تكون باحثة عن حاله من حيث كونه أصلا للمجاز أو من حيث كونه مجازا أو من حيث كونه كناية والباحثة عن الاول هى مسائل التشبيه والبحث فيها اما عن أركانه أو عن الغرض منه أو عن أقسامه والباحثة عن المجاز اما من جهة كونه مجازا بالاستعارة أو مجازا مرسلا وعلى كل اما أن يكون أصلياً أو تبعيا وعلى كل اما أن يكون مرشحا أو مجردا أو مطلقا والباحثة عن حال الاستعارة اما من جهة كونها تصريحية أو مكنية وأما من جهة كونها تحقيقية أو تخييلية أو تمثيلية

والباحثة

والباحثة عن حال الكناية اما من حيث معناها أو من حيث تقسيمها والباحثة عن تقسيمها اما من جهة معناها المؤدى بها وإما من حيث تفاوتها في الوضوح والخفاء هذا واشتهر ان الاصالة والتبعية والترشيح وأخويه من عوارض الاستعارة دون المجاز المرسل وان التحقيقية في مقابلة التخيلية والمكنية معا لان الاولى لفظ باتفاق والآخريين ذهب الخطيب الى أن أولاهما التشبيه المضمر * وثانيتهما اثبات ملائم المشبه به المشبه واشتهر أيضا تخصيص الاستعارة بالمجاز المفرد وأما المجاز المركب فيسمى التمثيل على سبيل الاستعارة والتمثيل مطلقا ومتى شاع سمى مثلا أيضا ورأيت في بعض الرسائل البيانية ان طريق المتقدمين ان التحقيقية هى الاستعارة في المفرد ويقابلها التمثيلية وهي الاستعارة في المركب وطريق السكاكي ان الاستعارة في المفرد اما تحقيقية واما تخيلية والاستعارة في المركب تمثيلية * واشتهر عنه ان الاستعارة حقيقة لغوية ومجاز عقلي لان التصرف في معناها تصرف في أمر عقلي وجعل التشبيه من مقاصد هذا الفن مبنى على ما حققه السيد من أنه أصل برأسه في هذا الفن لما اشتمل عليه من اللطائف ولامكان اختلاف دلالته في الوضوح والخفاء كما في ذكر أداته تارة وحذفها أخرى وكما في مجيئه قريباً تارة وبعيدا أخرى بل نقل السيد عن بعض الافاضل انك اذا قلت زيد كالبدر لم ترد به مجرد مفهومه وضعا بل أردت انه في غاية الحسن واللطافة وذلك لا ينافي ارادة مفهومه وضعا كما في الكناية فتكون مقاصد البيان أربعة التشبيه والكناية والاستعارة والمجاز المرسل وفيه اشارة الى أن التشبيه انما يستعمل ويراد منه بعض الاغراض المذكورة في الفن وأما على ماعليه السعد من انه ليس من مقاصد البيان تبعا لظاهر كلام السكاكي لانه حقيقة فذكر مباحثه فيه لكونه

من مقدماته ومباديه * وذلك لانه أصل للاستعارة التى هى من المجاز وأما بيان الحقيقة فانمـا هو لاجل حصر أقسام الكلام في أنه حقيقة أو مجازا أو كناية ولانها ضد المجاز وبضدها تتميز الاشياء ولانها أصل المجاز لانه لا يكاد يوجد مجاز الا وهو في الاصل حقيقة على ان بعض افرادها متفاوت الدلاله كالكناية على القول بأنها حقيقة * فان قلت نرى بعض المصنفين كصاحب التلخيص ذكر مباحث الحقيقة والمجاز العقليين في ضمن علم المعانى دون البيان * قلت بناء على كونها من المعانى دون البيان والتحقيق انها من البيان لانها ليست من حيث مطابقة الكلام لمقتضى الحال بل من حيث وضوح الدلالة وخفاؤها بقى أن يقال اذا تتبعنا صنيعهم في الفن وجدناهم انمـا يذكرون تعاريف التشبيه والمجاز المرسل والاستعارة والكناية وأقسام كل منها وهذا كله من قبيل التصور لا التصديق فليس لهذا الفن مسائل بمعنى القضايا أوله مسائل ولم يذكروها * قلت تعريفهم لتلك الانواع وتقسيمهم اياها وارتكابهم المشقة في ذلك مع عدم ثبوتها للفظ عبث ولما كان ثبوتها له كالضرورى لم يهتموا بشأنه وعدلوا الى ما ترى ولك أن تقول ان هذا الفن كالبديع في ذلك فهمامعا اما من قبيل التصورات أو من قبيل التصديقات الا أن يفرق بأنه وقع الخلاف في مباحث البيان فقد منع قوم المجاز وقد جوز قوم استعمال اللفظ في غير ظاهره بغير دليل كما في جمع الجوامع بخلاف البديع * وأما النزاع في تحقيق الاستعارة المكنية ونحوها فلا يفيد ان هذا الفن قضايا محتاجة للنظر لانه نزاع في تصـور حقيقة المكنية مثلا وان كان قد يؤول الى ثبوت المجازية لبعض الكلمات وعدمه * وفائدته منها الاحتراز عن الخطا في فهم المراد من الكلام حتى يتوصل بذلك الى معرفة الاحكام الشرعية من كلام الله تعالى وكلام رسوله مثـلا

يعلم

يعلم ما هو المنهى عنه في قوله تعالى لا تواعدوهن سرا ومنها الاقتدار على ايراد المعنى الواحد بطرق متعددة توسعا في الكلام ومتفاوتة في الوضوح لانه ربما يراد خطاب بعض السامعين بكلام لا يفهمه غيره ولا يقتدر على ذلك كله الا بمعرفة البيان ومراعاته * وفضله انه أشرف علوم العربية كلها ما عدا النحو والمعانى كما يعلم من فوائدها المتفاوتة في النفع ونسبته لغيره انه متوسط بين المعانى وبين البديع * واسمه البيان لانه باحث عن أحوال الكلام من حيث تفاوت دلالته على معانيه في الوضوح والبيان في اللغة الوضوح * وواضعه الشيخ عبد القاهر الجرجانى * وحكمه الوجوب العينى ان توقف عليه واجب كذلك كدفع اعتقاد باطل عن نفسه في الآيات المتشابهة والكفائى ان توقف عليه واجب كذلك كرد اعتقاد باطل من غيره والا فالجواز ما لم يفوت أهم منه شرعاً واستمداده من استقراء كلام العرب وتتبع استعمالاتها ولما اشتملت اللغة العربية على مزايا لا تحصى وخواص لا تستقصى وكان من تلك المزايا وجوه تورث الكلام حسنا زائدا على البلاغة فتميل اليه نفس السامع كل الميل وربما اقتضاها المقام فيتأكد الاتيان بها في الكلام ضبطوها في فن البديع

مبادى علم البديع

يطلق على ما يشمل المعانى والبيان وليس مرادا ويطلق على ما يقابلهما وهو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال ووضوح الدلالة أى قواعد كلية يعرف بها أحوال الكلام التى تورثه حسنا بعد رعاية مطابقته لما يقتضيه المقام عملا بفن المعانى وبعد رعاية وضوح دلالته على معناه عملا بفن البيان وذلك كقولنا الكلام الذى يراد تحسينه يعرض له طباق التضاد لان الذوق يحكم بأنه محسن

للكلام * وقوله تعالى وتحسبهم أيقاظا وهم رقود كلام أريد تحسينه فلحقه الطباق بين اليقظة والنوم وكقولنا الكلام الذى يراد تحسينه يعرض له الجناس كذلك * وقوله تعالى ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون مالبثو غير ساعة كلام أريد تحسينه فجاء على وجه المجانسة بين لفظى الساعة هذا هو المتبادر في تصوير مسائل هذا الفن حيث جعلوا موضوعه الكلام وحاصله جعل الكلام موضوعا وحمل وجوه التحسين عليه ويمكن تصويرها على وجه آخر كقولك الطباق محسن للكلام بشهادة الذوق والوجه الذى ورد عليه قوله تعالى وتحسبهم أيقاظا وهم رقود من قبيل الطباق فهو محسن له وكقولك الجناس محسن للكلام كذلك والوجه الذى أتى عليه * قوله تعالى ويوم تقوم الساعة الخ من الجناس فهو محسن وحاصله جعل وجوه التحسين موضوعات للمسائل ويحمل عليها كونها محسنة للكلام بشهادة الذوق وعليه فيكون جعل أحوال تلك الوجوه أحوالا للكلام لان عارض العارض لشئ عارض لذلك الشئ وليس المراد معرفة جميع الوجوه المحسنة التى يمكن وجودها في الكلام لانها لا تزال تجدد ولا تكاد تنحصر بل المراد معرفتها بقدر الطاقة كما سيأتى * فان قلت كثير من العلوم كذلك فلم خص هذا بالتنبيه على ذلك * قلت نعم ولكن غيره له ضوابط ترجع اليها مسائله الموجودة والمتجددة وأما هذا فمسائله منتشرة قل ان ترجع مسئلة منها الى الاخرى وعلى منواله علم اللغة وشرح السعد هذا الحد بقوله علم يعرف به وجوه تحسين الكلام أى يتصور به معانيها ويعلم به اعدادها وتفاصيلها بقدر الطاقة اه وهذا هو المتبادر من سردهم أنواع هذا الفن وتفاصيلها فانهم انما يشرحون معانى تلك الوجوه ويقسمونها وأكثرهم يحصرها عددا وهذا كله

يفيد

يفيد ان هذا العلم من قبيل التصورات لان العلم الذى يتصور به تلك الوجوه ليست الا تعاريفها وحدودها وهى من قبيل المعلومات التصورية ولا مانع من اطلاق العلم عليها كما أفاده عبد الحكيم ويجوز حمله على الملكة التى يتصور بها تلك الوجوه وهذه الملكة هى الناشئة عن تكرار تصورات الحدود فمعنى كونها يتصور بها أنها يستحضر بها تلك الوجوه المعرفة بتلك التعاريف عند الحاجة اليها ويجوز حمله على الادراك وهو هنا تصورات تعاريف تلك الوجوه ولا شك انها سبب فى معرفة الوجوه وتصورها لكن الوجه أن يكون العلم هو تلك الوجوه المعرفة لا تعاريفها لان التعاريف مبادى للمعرفات كالادلة للمسائل ثم ان قول السعد ويعلم به أعدادها وتفاصيلها يلوح منه اشارة الى انه بعد تصور الوجوه يبحث عن أحوالها كعددها وتقاسيمها فيكون البديع عبارة عن مجموع تصورات وتصديقات ولا مانع منه هذا ومتى أمكن حمله على التصديقات واجراؤه على نسق غيره من العلوم ولو بالتأويل كما مر فالاوجه أن لا يعدل عنه وعلى كل حال يخرج بقولنا يعرف به وجوه تحسين الكلام ما عدا علم البديع من العلوم وينبغى تقييد الكلام بالعربى ليخرج العلم الذى يعرف به تحسين غيره * ولعله استغنى بجعل المراد بالكلام هو المعهود عند البلغاء وهو العربى * وقولهم بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال ووضوح الدلالة انما هو اشارة الى أن تلك الوجوه انما تعد محسنة للكلام بعد رعاية الامرين والا كانت لاغية فرعاية الامرين ليست شرطا فى معرفة الوجوه بل شرط فى كونها محسنة للكلام يترتب عليها قبوله حتى تراعى فيه فهو شرط للعمل لا للعلم فليس من التعريف وقد يقال انه لدفع ما عساه أن يرد على التعريف من أنه لا يشمل معرفة تلك الوجوه قبل رعاية الامرين لانها لا تعد محسنة حينئذ والقصد

شمولها فيقال هى وان لم تكن محسنة قبلها لكنها محسنة بعدها فهى داخلة في التعريف ويجوز ان المراد بوجوه التحسين الاحوال التى يحصل بها تحسين الكلام سواء كان ذاتيا وهو الداخل في البلاغة أو عرضيا وهو التابع لها فقوله بعد رعاية المطابقة الخ لاخراج العلوم التى توجب للكلام الحسن الذاتى فيكون قيدا في التعريف * فان قلت قد يقتضى الحال تحسين الكلام بتلك الوجوه فيكون تحسينه بها ذاتيا وداخلا في البلاغة * قلت صرحوا بأنه من توابع البلاغة وظاهره ان اقتضاء الحال اياه لا يوجبه بخلاف اقتضائه للخصوصيات المعانية ولعل الفرق ان التحسين بتلك الوجوه مقبول في كل كلام ولو لم يستدعه المقام فلما انفرد بكون الطبع داعيا اليه اقتضاه الحال أولا جعل تابعا للبلاغة بخلاف التحسين الذاتى * وفيه انه ربما يقتضى المقام تركه فيكون الاتيان به سمجا * وقد يقال اذا اقتضاه المقام كان ذاتيا والبحث عنه من تلك الجهة من فن المعانى لكن البحث عنه هنا ليس من تلك الجهة * فان قلت هذا الحد صادق على نحو علم العروض فانه يورث الكلام حسنا * قلت أجيب بأن المراد التحسين التابع لتحسين المعانى والبيان وايضاحه ان العروض ليس مقبولا في كل كلام بخلاف الوجوه البديعية فاشبهت الوجوه التى بها يطابق اللفظ مقتضى الحال في عموم قبولها * وقد يجاب بأن العروض خارج بقولنا بعد رعاية المطابقة الخ لان تحسينه لم يشترط فيه كونه بعدها فان وقع كذلك فهو اتفاقى لالازم * قال بعض الافاضل الظرف متعلق بتحسين * وفي التنبيه على ذلك اشارة لطيفة الى أن معرفة وجوه التحسين ممكنة قبل معرفة المعانى والبيان ولكن التحسين لا يعتبر الا بعد رعايتها * وموضوعه الكلام العربى من حيث تحسينه العرضى أى الزائد على تحسين البلاغة

تخرج موضوع غيره من علوم العربية لانه وان كان الكلام العربى أيضا لكنه ليس من تلك الحيثيــة وعلى فرض أن بعضــها يوجب للكلام حسنا فهو حسن ذاتى لا عرضى * وحاصل غير مقصود بخلاف ما هنا * فان قلت اذا جعلنا موضوع مسائله وجوه التحسين والمحمول كونها محســنة خالف ما تقرر من أنه يجب أن يكون موضوع مسائل الفن جزئيات من موضوعه أو أجزأ منه لان تلك الوجوه ليست كذلك * قلت هى اجزاء أو بمنزلة الاجزاء للكلام المشتمل عليها لا يقال هذا ممنوع في المحسنات المعنوية لانا نقول هى لا تخرج عن كونها ألفاظا أو أحوالا للالفاظ على أن المحسنات اذا كانت أحوالا للكلام فأحوالهــا أحواله* لمــا مر ان عارض العارض لشئ عارض لذلك الشئ على أن أهل الادب لا يراعون مثل ذلك * فان قلت على ان هــذا الفن من قبيل التصورات فمــا موضوعه * قلت موضوعه الكلام العربى بعينه * فان قلت موضوع الفن ما يبحث فيه عن عوارضه وأين البحث هنا * قلت يراد بالبحث هنا الفحص والتفتيش عن الخصوصــيات المميزة لكل من تلك الوجوه عن الآخر لا الاثبات والحمل على أن المفسر بذلك هو موضوع العلم الذى يكون من قبيل القواعد والقضايا والمدار عند أهل الادب على الضابط الذى ترجع اليه تفاصيل الفن ويجوز ان موضوعه وجوه التحســين بمعنى ان الناظر يتصور ذلك مجملا ثم يبحث في الفن عن تفاصيله وجها وجها أى يتطلبها ليتصورها ويقسمها ويعدها * ومسائله اما أن تكون باحثــة عن الوجوه المعنوية أى التى يرجع تحسينها الي المعنى واما أن تكون باحثة عن الوجوه اللفظية أى التى يرجع تحسينها الى مجرد اللفظ وهذا بحسب القصد الاولى فلا ينافي ان المعنوى قد يحسن اللفظ وبالعكس * وقال السيوطى في شرح

عقوده قسم جماعة وجوه التحسين الى ثلاثة أقسام فزادوا ما يتعلق بتحسين اللفظ والمعنى معا كالمطابقة والمقابلة والامر قريب اه والبحث في ذلك كله عن محسنات الكلام * وقد يبحث عن محسناته من حيث أخذه ولو بالمعنى من كلام آخر وهى مباحث السرقات الشعرية وما يتعلق بها وقد يبحث عن تحسينه من حيث ابتدائه أو انتهائه أو التخلص من بعضه الى بعض * فان قلت قد صرح في المطول بما يفيد ان مباحث السرقات الشعرية وما بعدها ليست من البديع وانما هى من علائقه وتوابعه * قلت أراد من البديع المقصود بالذات الممكن في كل كلام فلا ينافي صحة اطلاقه على ما يشملها لانها من مكملاته وليس لها فن مستقل ولذلك صرح في المختصر بأنها منه * فان قلت كثير من مسائله ما يجعل موضوعه الوجوه المحسنة ومحموله كونها من المعنوية أو من اللفظية * وهذا يفيد أن البحث في هذا الفن عن أحوال تلك الوجوه من حيث كونها معنوية تارة ولفظية أخرى وان المقصود منه معرفة ذلك * قلت مثل هذا يجب تأويله لان المسائل التى على هذا الوجه لا ينطبق تعريف الفن عليها ولا يشير اليها * ولكنهم لما رأوا كون تلك الوجوه ثابتة للكلام ومحسنة له أمرا متقررا لا يحتاج الى التنبيه عليه عدلوا عنه الى وجه يضبط تلك الوجوه فالغرض منه ضبطها لا اثبات كونها معنوية أو لفظية وعلى انه من قبيل التصورات فليس له مسائل وانما له أقسام وتعاريف وحصر لاعداد الانواع ويمكن ان تجعل مسائله الوجوه التى يسأل عن حقائقها ويطلب تصورها وتسميتها مسائل على ضرب من التسمح كتسمية الامر الاجمالى الذى ترجع اليه أنواع العلم التصورى موضوعاً * وفائدته منها معرفة درجات الكلام

في

في الحسن المؤدية الى تفاوته في القبول ومنها الاقتدار على أداء الكلام محسنا بتلك الوجوه ومنها معرفة ما اشتمل عليه كلام الله تعالى من المحسنات فيعتقد انه في أعلى طبقات الحسن لاشتماله على ما لا يطاق حصره منها فيعلم انه تنزيل من حكيم حميد * وفضله ان له شرفا على بعض علوم العربية كالعروض والقوافي وقرض الشعر وان كان كثير منها أشرف منه ودعاهم لزيادة الاعتناء به انه من تتمة علوم البلاغة ونسبته لغيره انه ذيل لعلم البلاغة لا يحسن طلبه الا بعده وقبل علم التفسير واسمه البديع لانه باحث عن أحوال الكلام من حيث تحسينه المقتضى لغرابته في جنسه والبديع في اللغة الشيء الحسن والشيء المستغرب * وواضعه عبد الله بن المعتز العباسى كما في حواشي المختصر ومحاضرة الاوائل فما في بعض العبارات انه عبد الله بن الملقن لعله تحريف وذكر السيوطى على العقود ان ابن المعتز جمع منه سبعة عشر نوعاً ثم تابع الناس في الزيادة الى أكثر من مائتي نوع وذكر السكاكى منها تسعة وعشرين ثم قال ولك أن تستخرج من هذا القبيل ما شئت * وحكمه الوجوب ان توقف عليه واجب كدفع اعتقاد نقص في كلامه تعالى من حيث الحسن والا فالجواز وقد ينهى عنه اذا عطل عن أهم منه * واستمداده من استقراء كلام العرب وتتبع استعمالاتهم ومن الذوق السليم وههنا انتهى ما أردناه من بيان مقدمات العلوم الخمسة العربية التى هى وسائل العلوم الخمسة الشرعية ﴿ تتمة ﴾ قال السيرامى علم العربية هو الباحث عن أحوال اللفظ العربى صحة وفسادا ويقال له علم الادب أيضاً فالباحث عن حال جوهر اللفظ ومادته اللغة * وعن أصله وفرعه الاشتقاق وعن هيئته التصريف وعن حال آخره اعرابا

وبناء النحو وعن حال مطابقته مقتضى الحال المعانى وعن اختلافه في التعبير به عن المعنى الواحد وضوحا وخفاء البيان وعن محاسنه البديع وعن وزنه العروض وعن آخر الموزون القافيـة وعن كيفية النظم وترتيبه قرض الشعر وعن كيفية ترتيب المنثور انشاء النثر وعن كيفيـة ايرادها في الكتابة علم الخط والفرق بين العروض وقرض الشعر ان العروض يتميز به الموزون من غيره وقرض الشعر يعرف به كيفيـة ايراد الموزون والمقفى السالم من العيوب اه بزيادة يسيرة والمراد بالبحث عن حال جوهر اللفظ ومادته تميز الالفاظ العربية عن غيرها ومعرفة المعانى التى وضعت لهـا الالفاظ وما نقله شيخنا الانبابى في تقريره على القطر من ان البحث في قرض الشعر عن نكت الكلام المنظوم ينبغى تأويله الى ماتقدم ونقل فيه أيضا ان البحث في انشاء النثر من حيث استيفاء المقصود ثم ان هذا أحسن من اسقاط البديع وجعله ذيلا لعلم البلاغة وعد التاريخ بدله لانه لا يختص بلغة العرب بل يترجم عنه بكل لغة غير أنه ينبغى التعميم فى بيان مفهوم علم العربية بأن يقال صحة وفسادا وحسنا وعدمه لان البحث في البديع ليس من جهة الصحة والفساد * ونقل فيه أيضاً ان علم الوضع لم يعد علمـاً مستقلا لما انه كالجزء من اللغة اذا علمت ذلك علمت ان موضوع علوم العربية كلها هو اللفظ العربى * ثم لما كانت الشريعة الغراء لاتتلقى الا من قبل الرسول الاكرم صلى الله عليه وسلم وجب تقديم العلم الباحث عن أحواله عليه الصلاة والسلام وهو علم الحديث على غيره من العلوم الشرعية

مبادى علم الحديث

هو

هو علم يشتمل على نقل السنة المحدية والبحث عن أحوالها وأحوال رواتها وينقسم الى فنين أحدهما يسمى علم الحديث رواية أى من جهة الروايات وبسببها وهى نقل الخبر * والثانى علم الحديث دراية أى من جهة الدراية وبسببها وهى التفكر في الشئ وعرف بعضهم فن الرواية بأنه العلم الذى يبحث فيه عن أحوال الاحاديث وأحوال رواتها وقال موضوعه الاحاديث من حيث اضافتها الى الرسول صلى الله عليه وسلم وعرف فن الدراية بأنه العلم الذى يبحث فيه عن معنى لفظ الحديث وعن المعنى المراد منه مبتنيا على قواعد العربية وضوابط الشريعة ومطابقا لاحوال النبى صلى الله عليه وسلم وقال موضوعه أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم من حيث دلالتها على المعنى المفهوم أو المراد منها وربما يوافقه ظاهر قول النووى في أوائل شرح مسلم ان المراد من علم الحديث تحقيق معانى المتون وتحقيق علم الاسناد الى أن قال وليس المراد هنا مجرد السماع ولا الاسماع * والمشهور أن الاول علم يعرف به أقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأفعاله وأحواله كذا نقله العزيزى عن عن الكرمانى على البخارى أى مسائل يبحث فيها عن أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أقواله وأفعاله وتقريراته وشمائله وأيامه أعنى وقائعه كاستشهاد عمه حمزة وقتل عدوه أبى جهل ونحو ذلك والمراد مايشمل التروك أو المراد أفعاله اثباتا أونفيا كقولهم لم يفعل صلى الله عليه وسلم كذا أو لم يقل كذا والمراد البحث فيها عن أحوال النبى صلى الله عليه وسلم من حيث أنه رسول وهو فرد جزئى وكذلك عضوه كوجهه وشعره اذا وقع موضوعا لبعض مسائله فهو جزئى فمسائله جزئية لاكلية كقولهم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وخرج عن هذا

التعريف ما عدا المعرف من العلوم وخرج البحث عن أحواله صلى الله عليه وسلم قبل النبوة وبعدها لا من تلك الحيثية فليس من الحديث وان ذكر فيه لانه قلما يخلو علم من التوابع المكملة لفائدته كالاحاطة بأحواله صلى الله عليه وسلم ههنا وأما قولهم في تعريفه علم يشتمل على نقل ما أضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم قولاً أو فعلاً أو تقريراً فهو بيان لطريق هذا العلم لان معناه مسائل طريقها وسبب العلم بها نقل أحواله صلى الله عليه وسلم وبعضهم أسقط لفظ النقل * وقال علم يشتمل على ما أضيف الخ فيحتمل تقديره ويحتمل انه غير مراد وان المعنى مسائل تشتمل على تلك الاحوال من اشتمال الكل على أجزائه أو تشتمل على اضافة ما أضيف الخ وتفسير العلم هنا بالادراك أو الملكة بعيد وفيه كلفة * فان قلت بقيت الاخبار المضافة للصحابة والتابعين * قلت هي من توابع الفن ومكملاته لا من مقاصده ومن جملها منه زاد في التعريف * فقال علم يبحث فيه عن أحوال النبي صلى الله عليه وسلم أو من دونه من الصحابة والتابعين ومن ثم كان المختار في تعريف الحديث انه ما أضيف الى النبي صلى الله عليه وسلم وأما ما أضيف الى الصحابى أو التابعى فيقال له أثر وخبر وقيل ما أضيف اليه أو الى الصحابة أو التابعين ويؤيده ما سيأتي في سبب تدوينه من أمر عمر بن عبد العزيز بكتابة حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وسنته وأخبار الخلفاء والصحابة ونحوهم وقد يقال أنها منه ولو لم تزد تلك الزيادة لانها ما رويت عن الصحابه والتابعين الا لاحتمال أخذها عن النبى صلى الله عليه وسلم فهى من أحواله ومضافة اليه صلى الله عليه وسلم ولو احتمالا ومن ثم قد يكون ما وقع من الصحابى في قوة المرفوع الى النبى صلى الله عليه وسلم

اذا

اذا قوى ذلك الاحتمال هذا وأما ما مر عن النووى فمعناه أن الغرض من علم الحديث معرفة معانى الاحاديث وأحوال رواة على كل حديث ليعرف درجته في الصحة والضعف ولا يتيسر له ذلك الا بضم فن الدراية الآتى بيانه الى فن الرواية * وموضوعه ذات رسول الله صلى الله عليه عليه وسلم من حيث أنه رسوله لا من غير تلك الجهة ككونه بشرا الا ملكا ونحو ذلك وكذا نقله العزيزى عن الكرمانى على البخارى أو موضوعه هو والصحابة والتابعون * فان قلت قد يكون موضوع مسائل هذا العلم شيئاً يتعلق به صلى الله عليه وسلم كعمامته وردائه وسيفه وعصاه وهذا ليس ذاته ولا بعضه * قلت ترجع الى مسائل موضوعها ذاته صلى الله عليه وسلم بنوع تأويل ومن هذا يؤخذ جواب آخر عن المسائل التى موضوعها صحابى أو تابعى بأنها ترجع الى مسائل باحثة عن أحواله صلى الله عليه وسلم لان أحوال أصحابه وأتباع أصحابه بهذه الاضافة مستلزمة لاحوال معنوية متعلقة به صلى الله عليه وسلم كما في قولك خادم زيد أمين وابنته مصونة فانه يصح تأويله الى قولك زيد غلامه أمين وابنته مصونة * فان قلت قد نقل في فن الحديث كثير من أحواله صلى الله عليه وسلم قبل النبوة من خوارق العادات وجميل الصفات فلا يكون موضوعه ذات النبى من حيث أنه نبى فقط * قلت ما نقلها المحدثون الا لتأييد النبوة بها فرجعت الى تلك الحيثية أو نقلت على وجه التبعية لا الاصالة كما مر * فان قلت كثيرا ما يذكر في هذا الفن أحوال متعلقة بغير النبى صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين له كبيان حال جبل أو شجر في ضمن سياق الحديث فيكون باحثا عن أحوال غيرهم أيضاً * قلت المقصود بالذات من ذكرها هو ذكر ما اشتملت عليه من أحوال

النبي صلى الله عليه وسلم أو أصحابه أو أتباعه فيذكر الكل لاجل البعض * ومسائله اما أن تكون باحثة عن أقواله صلى الله عليه وسلم واما عن أفعاله واما عن تقريراته بأن يسكت على ما يقال أو يفعل بحضرته واما عن شمائله الظاهرية كلونه وطوله أو الباطنية كشجاعته وحلمه وأما عن وقائعه كوقعة سم الذراع له وسحر اليهود اياه وشج وجهه وكسر رباعيته بأحد واما عن معجزاته صلى الله عليه وسلم كانشقاق القمر له وتسبيح الحصا في كفه وحنين الجذع اليه ونبع الماء من بين أصابعه صلى الله عليه وسلم فينبغي اعتبار تلك الاحوال ونحوها في الفن ويحتمل شمول الوقائع لها والمراد بأقواله صلى الله عليه وسلم ألفاظه التى قالها بقصد افادة غيره بخلاف ماليست كذلك كعقد النكاح والبيع والشراء والذكر فانها من قبيل الافعال كما في شرح المحلى عن الورقات ويحتمل أن يعتبر فيها جهة القول وجهة الفعل ثم ان من المحدثين من يضبط الاحاديث ويرتبها على حسب ترتيب أبواب الفقه ومنهم من يضبطها على حسب مراتبها في القبول والرد كالصحة والحسن والضعف ومنهم من يضبطها بغير ذلك * فان قلت هل يدخل القرآن في أقواله صلى الله عليه وسلم ويكون نقله عنه من علم الحديث كالاحاديث القدسية * قلت الظاهر عدم دخوله ولو قرآآت شاذة أو آيات منسوخة بأن يراد أقواله التى تلفظ بها من عند نفسه أو التى قالها لا على وجه انها قرآن والاحاديث القدسية ان كان أوحى اليه معانيها وعبر عنها بالفاظ من عنده فالامر ظاهر وان كان أوحى اليه ألفاظها أيضا كما اشتهر فليس على وجه أنها قرآن لانه معجز متعبد بتلاوته بخلافها وأيضا نزل به جبريل وأما هى فبطريق الالهام كما أفاده بعضهم لكن ذكر الصبان في حاشيته على الملوى

انها

انها نسبت الى القدس بمعنى الطهر لطهرها عن الكذب لصدورها عن أصدق القائلين أو الى روح القدس وهو جبريل لنزوله بها عن الله تعالى وكانت النسبة الى المعجز دون الصدر خوف اللبس اه فلعل معنى اضافتها اليه صلى الله عليه وسلم دون القرآن انها مصدرة بنحو يقول الله تعالى وهذا من قوله صلى الله عليه وسلم بخلاف القرآن فلم ينقل عنه صلى الله عليه وسلم تصديره بذلك عند تلاوته اياه فالواقع منه في الحديث القدسي حكاية ما وقع منه بخلافه في القرآن * فان قلت في القرآن أيضا حكاية ما وقع نحو قال الله هذا يوم ينفع الخ * قلت الحاكي هناك هو الله تعالى بخلافه هنا والقرينة على عدم شمول أقواله صلى الله عليه وسلم للقرآن مقابلة السنة المشتملة على أقواله وأفعاله ونحوهما بالكتاب الذي هو القرآن وقد نقل ابن قاسم في آياته عن ابن السبكي أن السنة هي ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول ويسمى الحديث أو فعل أو تقرير اه ويؤيده أيضاً ماروى في سبب تدوين الحديث من أن عمر بن عبد العزيز كتب الى أبي بكر بن محمد ابن عمرو بن حزم أن أنظر الى ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم أو سنته فاكتبه فاني خفت دروس العلم وذهاب العلماء وقيل في سببه أن عمر بن عبد العزيز أمر ابن شهاب الزهري بجمعه وتدوينه بعد موته صلى الله عليه وسلم بمائة سنة وفي محاضرة الاوائل مايؤيده وأنه أمر بكتابة أخبار الخلفاء الاربعة وفقهاء الصحابة ونحوهم ولا مانع من الجمع كما روى أنه كتب الى أهل الآفاق بذلك مع أن القرآن قد اعتنت به الصحابة قبل ذلك بكثير فجمعوه ورتبوه وضبطه القراء بفن القراآت فلم يكن مرادا لاهل الحديث * فان قلت هل يدخل من

حيث نزول جبريل به على النبي صلى الله عليه وسلم ومن حيث تلاوته له تعبداً أو بياناً للناس * قلت الظاهر أنه لا مانع من دخوله من تلك الجهة لانها ترجع الى بيان أحواله صلى الله عليه وسلم * فان قلت ماتقدم من أمر ابن عبد العزيز بكتابة الحديث واجماعهم عليها من غير نكير مخالف لما روى مسلم في أواخر صحيحه من أنه صلى الله عليه وسلم نهاهم أن يكتبوا عنه غير القرآن وأمرهم أن يحدثوا عنه ما شاؤا * قلت يحمل النهي عن كتابة الحديث على الصدر الاول خوف التباسه بالقرآن وبعد انضباطه في المصاحف زالت علة النهي فكتبوا الحديث بل ثبت كتابة بعضه في زمنه صلى الله عليه وسلم كما في كتاب الصدقة وقد عقد لها البخاري بابا في أوائل صحيحه وأجابوا عن حديث مسلم بأنه حين نزول القرآن أو منسوخ والحديث في كلام ابن عبد العزيز بمعنى الاقوال والسنة بمعنى الافعال ونحوها وهذا على أصل اللغة والا فقد اشتهر اطلاق الحديث على العلم المتعلق بجميع ذلك وعلى ما ينقله المحدث عنه صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو نحوه وقد يختص بالقول كما مر عن ابن السبكي واطلاق السنة على جميع أقواله صلى الله عليه وسلم وأفعاله ونحوها وقد تطلق على ما يصدق عليه انه من أقواله صلى الله عليه وسلم وأفعاله أو نحوها هذا وأما تمثيل الشيخ الابياري فيما كتبه على مقدمة القسطلاني لمسائله بقوله قال عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات وتعليله بانه متضمن لقضية قائلة انما الاعمال بالنيات من أقواله صلى الله عليه وسلم فهو يفيد ان موضوعات مسائله هي متون الاحاديث ومحمولاتها كونها من أقواله صلى الله عليه وسلم أو من أفعاله أو من نحو ذلك فيقتضي ان موضوعه هو الحديث لان موضوعات مسائل الفن يجب أن تكون

موضوع الفن أومندرجة فيه مع انه ممن صرح بأن موضوعه ذات النبي صلى الله عليه وسلم فهذا من السهو أومن التساهل * واعلم أنه لايجب في الاتصاف بهذا العلم الاحاطة بجميع مسائله لان هذا مما لايطاق ولم يتفق لاحد من المحدثين بل المدار على جملة منها لهـا وقع بحيث يترتب عليها عرفا اتصافه بأنه محدث * وفائدته الاحتراز عن الخطا في اعتقاد أحوال النبي صلى الله عليه وسلم والاقتداء به فيما ينبغي فيه ذلك بأن لم يكن من أحواله الجبلية ولا من خصوصياته صلى الله عليه وسلم لتحصيل سعادة الدارين وجمع أحواله صلى الله عليه وسلم وحفظها عن الضياع لاستنباط الاحكام الشرعية منها عند الحاجة الى ذلك ونقل العزيزى عن الكرماني على البخارى ان غايته هو الفوز بسعادة الدارين * والثاني علم يعرف به أحوال المتن والسند من حيث القبول والرد أى قواعد كلية يعرف بها أحوال الاحاديث الجزئية وأحوال رواتها كذلك من حيث قبول الحديث أى ثبوت انه عن النبي صلى الله عليه وسلم ورده أى عدم ثبوت انه عنه كقولهم كل حديث اشتمل على اتصال السند والعدالة والضبط وخلا عن الشذوذ وعن العلة القادحة فهو صحيح وقوله صلى الله عليه وسلم انمـا الاعمال بالنيات كذلك فهو صحيح وكقولهم كل حديث اختل فيه شئ من ذلك فهو ضعيف وقوله صلى الله عليه وسلم يوم عرفة وأيام التشريق أيام أكل وشرب كذلك لانه شـذ فيه موسى بن على بالتصغير من بين الرواة الثقاة بزيادة يوم عرفة فهو ضـعيف وخرج بقولنا من حيث القبول والرد معرفة أحوالها لامن تلك الحيثية فليست من هذا العلم والمراد القبول والرد من جهة رواية الحديث ونقله وثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم كما مرت الاشارة اليه لامن جهة أنه يعمل

به أولا يعمل به ولامن جهة تأخره وتقدمه وهى معرفة الناسخ والمنسوخ ونحو ذلك كمعارضته للكتاب أوالاجماع المحتاجة للترجيح فانه من علم الاصول لانه في قوة انه يستدل به على الحكم أولا يستدل به وأما معرفة سبب الناسخية والمنسوخية في كل حديث بخصوصه فالمتجه انها من فن الحديث رواية لانها ترجع الى نقل الحديث مشتملا على مايفيد نسخ غيره كما في قوله صلى الله عليه وسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وكتقييده بزمن متأخر عن زمن غيره وأما ماذكره النووى في مقدمة شرح مسلم ان معرفة الناسخ والمنسوخ والخاص والعام والمجمل والمبين من علم الحديث فالوجه ان مراده بذلك كونها من علم الحديث اذا كانت من حيث ثبوت الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم لانه مثلا لولا بيان ان أحد المتخالفين ناسخ للآخر أومخصص أو مبين له لتوهم ان أحدهما غير ثابت عنه صلى الله عليه وسلم وأما معرفتها من حيث الاستدلال بها فهى من الاصول واحتمال اشتراك العلمين عنده في بعض المباحث بعيد عن التحقيق * وهذا على ان علم الحديث مسائل وأما على انه تصورات كما سيأتى فيجوز ان معرفة تلك الاشياء منه ومعرفة أحوالها من الاصول وتكون الاولى من مبادى الثانية * وعرفه بعض الافاضل بأنه علم بقوانين يعرف بها أحوال السند والمتن من صحة وحسن وضعف وعلو ونزول وكيفية التحمل والاداء وصفات الرجال وغير ذلك والظاهر ان معنى العلم في كلامه الادراك لتعديته بالباء ويمكن انها للسببية فيكون بمعنى الملكة وانها للتصور فيكون بمعنى القواعد كما مر وتمثيل الشيخ الايارى لتلك القوانين التى هى القواعد بقوله الصحيح مااحتوى على اتصال السند

والعدالة

والعدالة الخ والضعيف ماخلا عنها أوعن بعضها ليس على ماينبغي لانه من قبيل التعريف وكيفية التحمل كسماعه الحديث من الشيخ وقراءته عليه وتناوله منه مكتوباً فهى داخلة في أحوال السند فتكون مجرورة عطفاً على الصحة لترجع كلها الى موضوع واحد وقول بعضهم انها مرفوعة عطفاً على الاحوال مخالف لذلك ولظاهر السياق ولاحاجة اليه والاداء كقول الشيخ للتلميذ * حدثنا فلان أو أخبرنا فلان أو أملى علينا فلان وصفات الرجال كالعدالة والفسق فهى من تلك الاحوال أيضا وقوله وغير ذلك كالرواية بالمعنى وطبقات الرجال ورواية الاصاغر عن الاكابر وكيفية الكشط ونحو ذلك مما يتعلق بقبول الحديث ورده ثم ان قوله وغير ذلك مناف للتعريف لما فيه من الابهام فاما أن يكون اتكالا على سرد جميع الاحوال في بعض كتب الفن واما أن يكون المعنى وغير ذلك مما هو على نمطه كما أشرنا اليه * وعرفه بعضهم بأنه علم يعرف به حقيقة الرواية وشروطها وأنواعها وأحكامها وحال الرواة وشروطهم وأصناف المرويات وما يتعلق بها فحقيقة الرواية نقل السنة ونحوها كأقوال الصحابة وشروطها أنواع التحمل وأنواعها الاتصال والانقطاع ونحوهما وأحكامها القبول والرد وحال الرواة العدالة والجرح وشروطهم الاسلام والبلوغ والعقل والعدالة الى آخر ما ذكروه وأصناف المرويات هى المصنفات من المسانيد والمراسيل ونحوهما أحاديث أو آثارا أو غيرهما كذا قيل وما يتعلق بها هو مصطلحات أهلها * وهذا كله يمكن أن يرجع الى ماتقدم وان كان ظاهره ان ذلك الفن من قبيل التصورات * وصرح عبد الحكيم على المطول بأن فن الحديث من قبيل التصورات فيكون المقصود منه ضبط أنواع الحديث وتقسيمها من حيث قبوله ورده ومعرفة

كل قسم من أقسامه بحده أو رسمه * وعلى هذا فيكون كلامه محمولا على فن الحديث دراية بالمعنى المشهور وكذلك بالمعنى الذى لم يشتهر يمكن جعله من قبيل التصورات كما قيل بذلك في علم التفسير وكذلك فن الرواية بالمعنى الذى لم يشتهر فانه عين فن الدراية بالمعنى المشهور وأما فن الرواية بالمعنى المشهور فجعله من قبيل التصورات بعيد أو غير سديد بقي ان يقال على ماتقرر من ان هذا الفن قواعد كلية يجوز أن يكون الشخص عالما بفن الدراية المشهور وان لم يطلع على حال كل حديث بخصوصه بل وان لم يعرف الاحاديث نفسها أصلا كمن يعرف قواعد النحو وان لم يعرف اللغة ولم يحفظ منها شيأ * ويؤيده انهم قد يجعلوه مقدمة للرواية ويحتمل ان العالم به هو من تتبعها حديثا حديثا على قدر الطاقة وعرف أحوالها ودرجاتها في الثبوت عن النبى صلى الله عليه وسلم تفصيلا فتكون مسائله جزئية وتكون معرفة الانواع اجمالا من قبيل المقدمات التى تذكر في مبادى الفنون لتوقفها عليها كما ميز البخارى بين صحيحها وغيره على قدر طاقته وألف بعضهم في مرسلها وبعضهم في مسندها وبعضهم في غريبها الى غير ذلك فلا يتحقق فن الدراية الا بعد تحقق فن الرواية * وموضوعه السند والمتن من حيث القبول والرد والسند هو سلسلة رواة الحديث لا كل واحد منهم على انفراده لان السند يتصف بما لايتصف به الواحد كالاتصال والانقطاع والعلو والنزول وتعبير بعضهم عنه برجال الاسناد جرى على الغالب والا فهو يشمل النساء ويطلق عليه الاسناد أيضا والمتن هو الخبر الذى ينقله الراوى الى غيره سواء كان قولياً أو فعلياً أو غيرهما وليس المراد خصوص اللفظ المنقول بل معناه أو ما يشملهما لصحة رواية

الحديث

الحديث بالمعنى وتسمية المروى كذلك حديثا مع ان المروى هو المعنى ولما كان الغالب ذكره عقب سنده فسره بعضهم بما ينتهى اليه السند وقد يسمى المتن بالسند أيضاً وخرج بقولنا من حيث القبول والرد المتن من حيث الاستدلال به وعدمه وعمومه وخصوصه واجماله وتبيينه الى غير ذلك فانه من موضوع علم الاصول ثم انه باعتبار اتحاد جهة الموضوعية هنا وهى القبول والرد صار الموضوع كأنه شئ واحد وان كان متعددا في ذاته وما كان في هذا الفن موضوعه غير المتن والسند فهو دخيل فيه لفائدة أوراجع الى ماموضوعه من المتن أوالسند بنوع تأويل (ومسائله) اما أن تكون باحثة عن أحوال السند ككونه عاليا أونازلا وكون رجاله عدولا أوفسقة ومدلسين أوغير مدلسين وضابطين أوغير ضابطين وكونهم صحابة أوممن دونهم من الطبقات وضبط أسمائهم وأنسابهم ومواليدهم ووفياتهم ونحو ذلك من الصفات واما أن تكون باحثة عن أحوال المتن ككونه مرفوعاً أوموقوفا أونحو ذلك من صفات الحديث واما أن تكون باحثة عن حالهما معا ككون الحديث صحيحاً أوضعيفا لان الصفات المرتب عليها الصحة بعضها في المتن وبعضها في السند وكذلك المرتب عليها الضعف كذا قالوا بناء على الظاهر من ان بعض الاحوال يتحقق في المتن تارة وفي السند تارة والذى يظهر ان أحوال المتن هى المقصودة بالذات وان البحث عن أحوال السند انما هو لبيان أحوال المتن فثلا البحث عن ضبط الراوى ويقظته انما هو لاجل اثبات صحة الحديث وعن فسقه أوغفلته انما هو لاجل اثبات ضعف الحديث ولذلك يقال حديث صحيح لضبط راويه أوضعيف لغفلته وكذلك العلو والنزول فان البحث عنهما انما هو

لاثبات ان الحديث عالى الاسناد فيقدم أو نازله فيؤخر ومن هنا يظهر انه لو قيل في تعريف هذا الفن انه علم يعرف به أحوال الحديث من حيث قبوله ورده لكفى ويكون موضوعه هو الحديث من تلك الحيثية وتكون مسائله كلها باحثة عن أحوال الاحاديث من حيث قبولها وردها ولو بواسطة ولكن لما كان كثير من مباحثه في أحوال الرجال وربما دونت وحدها من غير ذكر متون جعلوا البحث عنها كالمقصود بالذات واعتبروه مستقلا وان كانت غايته معرفة حال الحديث * فان قلت القرآن يتصف ببعض الاحوال المبحوث عنها في هذا الفن ككون بعض قرا آته متواتراً وبعضها آحادا مشهورا اوعزيزا أو شاذا فهل البحث عن حال القرآن من تلك الجهة داخل في فن الحديث * قلت الظاهر عدم دخوله فيه لعدم دخول القرآن في موضوعه ولاستغنائه بفن القرا آت واتصاف القرا آت الواردة فيه ببعض تلك الاحوال لايقتضى دخوله هنا لان كثيرا من أحوال الحديث يوجد في غيره من مطلق الاخبار المروية كما في الاخبار التاريخية ولم يبحثوا عنها في هذا الفن اما لعدم تعلق غرضهم بها واما لانها لاتتصف بجميع الاحوال المبحوث عنها هنا ككون الخبر مرفوعا أو موقوفا أو مقطوعا أو مرسلا على انه قد يختلف الاصطلاح في البابين فان القراء والاصوليين يطلقون الشاذ في القرآن على ماليس متواتر ولو كان شائعا بخلافه في مصطلح الحديث وأما لو تكلفت ادخال القرآن في أقواله صلى الله عليه وسلم فلا مانع من دخول البحث عن أحواله من تلك الجهة في هذا الفن لكن الوجه هو الاول * فان قلت اذا كانت هذه الاحوال يوجد بعضها في غير الحديث لم تكن من عوارضه الذاتية بل الغريبة

فلا

فلا يكون موضوعها الحديث بخصوصه بل مطلق الخبر الشامل له ولغيره * قلت يمكن اجراء ذلك على مذهب المتأخرين من ان مايعرض للشئ لجزئه الاعم كمطلق الخبر هنا ولو عن غير النبي صلى الله عليه وسلم وأتباعه من قبيل العرض الذاتي كما تقدم في بحث الموضوع على ان أرباب الحديث لايعتبرون مثل ذلك من تدقيقات الحكماء وتمثيل الشيخ الايباري فيما كتبه على مقدمة القسطلاني لمسائل هذا العلم تبعا لغيره بقوله كل حديث صحيح يقبل أو يستدل به وكل ضعيف يقبل في فضائل الاعمال ولا يستدل به على الاحكام ليس على ماينبغي لان الاستدلال بحث آخر بعد البحث عن صحة ثبوت الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم وضعف ثبوته عنه وليس من مسائل الفن بل مما يترتب عليها لان البحث عن الاستدلال بالحديث بعد ثبوت كونه حديثاً * والاول من فن الاصول والثاني من فن الحديث ويمكن انه لما كان صحة الاستدلال لازمة لصحة الحديث وعدم صحته لازم لضعف الحديث مثل بذلك تسامحا وكأنه حمل الصحة والضعف على الحديث * وفائدته منها معرفة مايقبل وما يرد من جزئيات المتن والسند ومعنى قبول المتن اعتقاد ثبوته عن النبي صلى الله عليه وسلم ومعنى رده عدم اعتقاد ذلك ومعنى قبول السند اعتماده والاخذ بمرويه * ومعنى رده عدم ذلك ويمكن ان يقتصر في الفائدة على قبول الحديث ورده لان قبول الراوي ورده انما هو ليقبل مرويه أو يرد واذا عرف المقبول من المردود عرف مايصلح للاستدلال من غيره واذا عرف ذلك صح اقتداؤه برسول الله صلى الله عليه وسلم وكان منجياً عند الله تعالى لبذله وسعه ولايكلف الله نفسا الا وسعها هذا على ان مسائله كلية وأما على انها جزئية باحثة

عن حال كل فرد فرد من أفراد المتن والسند فيكون البحث عنها هو عين المعرفة المتقدمة وتكون فائدته جواز أدائه لمن يرويه عنه أو امتناعه وصحة العمل بالمقبول واجتناب المردود ومن فائدته أيضا معرفة مايفيد العلم من الحديث وهو المتواتر وما يفيد الظن وهو الآحاد ومنها كمال الاقتدار على فهم كلام الله تعالى لانه من وسائله كما قال تعالى لتبين للناس مانزل اليهم * وفضله انه أشرف من علوم العربية لانها وسائل بالنسبة اليه وان كان غيره من العلوم الشرعية أفضل منه ونسبته انه بعد علوم العربية وقبل غيره من العلوم الشرعية وان كانت معرفة العقائد التوحيدية اجمالا وما تصح به العبادة والمعاملة الضرورية من الاحكام الفقهية لابد من تقديمها على جميع العلوم واسمه علم الحديث لتعلقه بأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم أعنى أقواله وهى في مقام التشريع أكثر وأدل من أفعاله ولان السنة كلها معتمدها التحديث من الشيخ للتلميذ * ونقل عن الكرمانى على البخاري ان ذلك لان الحديث بمعنى السنة مقابل للكتاب الذى هو القرآن وهو قديم والحديث في اللغة مقابل للقديم * وواضعه رواية هو محمد بن شهاب الزهرى وأبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم لما كتب عمر بن عبد العزيز الى أهل الآفاق ان انظروا الى ما كان من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم أوسنته فاكتبوه فانى خفت دروس العلم وذهاب العلماء وقال في مقدمة الفتح أول من جمع في ذلك الربيع بن صبيح وسعيد بن عروبة وغيرهما اه ولعله قبل أمر ابن عبد العزيز والا وجه ان كلا ممن ذكر أول من وضع فيه بحسب قطره كما صرحوا به فلا تنافي * وواضع علم الحديث دراية القاضى أبو محمد الرامهرمزى

والحاكم

والحاكم أبو عبد الله النيسابوري * وحكمه الوجوب العيني ان تعين والكفائي ان لم يتعين حتى يحيط بمعظمه ثم الندب بعد ذلك والظاهر أنه لاتعتريه الاباحة لانه قربة لاندراجه في العلم الذي حث عليه الشارع وطريق استمداده استقراء أحوال النبي صلى الله عليه وسلم كذا قيل والتحقيق ان فن الرواية من النقل عن الصحابة ومن بعدهم وفن الدراية من استقراء أحوال الراوي والمروي ويمكن رجوع ماقيل الى ذلك التفصيل * ولما كان وسيلة الى التفسير كما مر ناسب ذكر التفسير عقبه وضعا أيضا

مبادى علم التفسير

هو علم يبحث فيه عن أحوال القرآن المجيد من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية والمراد بالعلم المسائل وخرج بالقرآن العلوم الباحثة عن أحوال غيره وبدلالته على مراد الله تعالى العلوم الباحثة عن أحواله من غير تلك الجهة كعلم القراآت فانه يبحث عن أحوال القرآن من حيث ضبط ألفاظه وكيفية أدائها وخرج علم الرسم العثماني فانه يبحث عن أحوال ألفاظ القرآن من حيث كيفية ايرادها في الكتابة * فان قلت هذا متعلق بالنقوش لابالالفاظ فلم يدخل في البحث عن أحوال القرآن * قلت قد جعلوا علم الخط باحثا عن أحوال اللفظ العربي وعدوه من علوم اللغة العربية فيكون علم الرسم داخلا في البحث عن أحوال القرآن فيحتاج الى خروجه بتلك الحيثية وخرج بها أيضاً البحث عن حاله من حيث انه مخلوق أوغير مخلوق فانه تكفل به المتكلمون ومن حيث حرمة قراءته على الجنب ونحوها فانه من الفقه ومن قولنا بقدر الطاقة البشرية يعلم انه لايقدح في العلم بالتفسير

عدم العلم بمعاني المتشابهات وعدم العلم بمراد الله في الواقع ونفس الامر فان هذا العلم ينقسم الى تفسير وتأويل فالاول هو الجزم بأن هذا اللفظ مثلا معناه كذا ولا يكون الا بنقل من كتاب أوسنة أوأثر ولا يجوز الا بتوقيف لانه كالشهادة على الله والقطع بأنه أراد بهذا اللفظ هذا المعنى ولذا جزم الحاكم بأن تفسير الصحابي مطلقا في حكم المرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم وقال أبو حيان ماملخصه انه يمكن استنباط التفسير من القواعد العربية لمن تبحر فيها وان تفسير الصحابي الفصيح يجوز أن يكون بمقتضى لغته ولا يتوقف على نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم اه والثاني هو ترجيح أحد المعنيين أو المعاني التي يحتملها اللفظ بلا قطع وهذا يمكن ادراكه بالقواعد العربية وغيرها ولا يتوقف على نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم وهو داخل في علم التفسير أيضا وان وقع في المتشابه من القرآن لانه بحث عن معنى القرآن بقدر الطاقة البشرية وبالجملة فالتفسير مايرجع الى الرواية والتأويل مايرجع الى الدراية كما في الفنرى على المطول * فان قلت لم سمى القسمان باسم أحدهما دون الآخر * قلت لان قسم التفسير هو الاصل والام والركن الاهم فغلب على التأويل * فان قلت مسائل هذا العلم قواعد كلية كغالب العلوم أو مسائل جزئية * قلت اذا علمت انه باحث عن أحوال القران وهو في الخارج أمر جزئي واجزاؤه أيضاً الفاظ جزئية علمت ان مسائله جزئية كقولك الاسم معناه الدال على المسمى والله معناه الذات الاقدس والرحمن معناه المحسن * فان قلت نقلوا عن ابن عباس ان ياأيها الناس خطاب لاهل مكة وياأيها الذين آمنوا خطاب لاهل المدينة في أى موضع كان من القرآن أفليس هذا ونحوه من القواعد الكلية * قلت

الذى

الذى يظهر لى انه كذلك لان لفظ ياأيها الناس متعدد في مواضع مختلفة من القرآن وكل افراده مندرجة تحت قول ابن عباس ياأيها الناس وكذلك لفظ ياأيها الذين آمنوا لانه لم يخص كلامه بلفظ مخصوص في موضع معين * فان قلت صرحوا بأن اللفظ لايتعدد بتعدد محله وهو يفيد ان هذا من قبيل المسائل الجزئية * قلت قائل ذلك هم علماء الادب الذين لايلتزمون تدقيقات الحكماء فان تبعتهم فلا عليك وقيل انه علم يبحث فيه عن أحوال الكتاب العزيز من جهة نزوله وسنده وأدائه وألفاظه ومعانيه المتعلقة بالالفاظ والمتعلقة بالاحكام ونزوله أى سببه ومكانه وزمانه وسنده أى كونه متواترا أوآحادا أوشاذا وأداؤه أى كالمد والادغام وألفاظه أى ككونها حقيقة أومجازا أومشتركا أو مترادفا أوصحيحا أومعتلا أومعربا أومبنيا ومعانيه المتعلقة بالالفاظ كالفصل والوصل وبالاحكام كالعموم والخصوص والاحكام والنسخ فدخل فيه علم القرا آت وعلم الاصول وعلم الادب أى مايحتاج اليه من ذلك ويمكن رجوع هذا التعريف للتعريف المتقدم لان البحث عن تلك الجهات يرجع الى بيان المعنى الذى أراده الله تعالى من القرآن وأما دخول الاصول والادب فممنوع لان الداخل ههنا انما هو جزئيات مما اندرج تحت قواعدهما وذكر القرا آت فيه من حيث بيان معنى كل قراءة ورجوع بعضها الى بعض لامن حيث روايتها وثبوتها فقط هذا وصرح عبد الحكيم على المطول بان علم التفسير من قبيل التصورات فيكون المقصود منه تصور معانى ألفاظه وحينئذ يكون من قبيل التعاريف لكن أكثرها بل كلها من قبيل التعاريف اللفظية وتقدم ان السيد يجعلها من قبيل التصديقات لانها ترجع الى الحكم على الالفاظ

بأنها مفيدة لهذه المعاني وعليه فيكون التفسير من قبيل التصديقات فيوافق غالب العلوم * وموضوعه القرآن المجيد من حيث دلالته على مراد الله تعالى وهو اللفظ المنزل على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بأى سورة منه المتعبد بتلاوته والمشهور ان القرآن منزل من عنده تعالى على لسان جبريل عليه السلام بلفظه ومعناه * وفي حاشية الشرقاوى على التحرير انه قيل ان المنزل هو المعنى فقط فقيل عبر عنه جبريل بألفاظ من عنده وقيل تلقفته روحه صلى الله عليه وسلم من روح جبريل واجتذبته منها وعبر عنه صلى الله عليه وسلم بألفاظ من عنده اه واجتذاب روح من روح غير بعيد عقلا لمشاهدة مثله في الجمادات كما في المغناطيس وأغرب الشيخ الدباغ فقال في ابريزه ان الملك مركب من النور والعقل فقط والانسان مركب منهما ومن التراب والروح وعليه فيراد بروح جبريل ذاته أوعقله وكونه منزلا للاعجاز بمعنى انه يترتب عليه الاعجاز وهذا لاينافي انه يترتب عليه غيره كبيان الاحكام وهداية الانام والتبشير والانذار وكون الاعجاز بسورة منه هو المشهور ومثلها قدرها وأقله ثلاث آيات وقيل ان الآية الواحدة معجزة أيضا بل قيل ان الجملة الواحدة معجزة ذكرهما القاضى عياض في الشفا * وقيل المعجز اما سورة من الطوال واما عشر سور من الاوساط واختاره السكاكي كما في خاتمة مفتاحه وخرج من التعريف سائر الكتب المنزلة على غيره صلى الله عليه وسلم والاحاديث حتى القدسية وما نسخت تلاوته وحكمه وما نسخت تلاوته دون حكمه وان سبق التعبد بتلاوتهما وخرجت القرآآت الشاذة أيضا لعدم التعبد بتلاوتها ويدخل فيه مانسخ حكمه دون تلاوته * فان قلت اذا خرج

منسوخ

منسوخ التلاوة بقسميه والشاذ من القرآن ومن السنة أيضا لان ماذكر
ليس من أقوال النبي صلى الله عليه وسلم ولم يبحث عنه بخصوصه فهل
هو ساقط عن درجة الاعتبار أم مبحوث عنه في غير الحديث والتفسير
* قلت اما منسوخ التلاوة والحكم فالظاهر سقوطه عن درجة الاعتبار
من زمن الصحابة رضى الله عنهم بل من زمنه صلى الله عليه وسلم كما
ذكر في تفسير قوله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ماشاء الله واما منسوخ
التلاوة دون الحكم والشاذ فقد يبحث عنهما المفسرون لايضاح معنى
لفظ قرآنى كما في قوله تعالى وان كان رجل يورث كلالة أوامرأة وله
أخ أوأخت فلكل واحد منهما السدس فان المراد بالاخ والاخت يتضح
باللفظ الذى قرأ به بعضهم * وهو قوله تعالى من أم وكما في قوله تعالى
وأمهاتكم اللاتى أرضعنكم فان مقدار الرضاعة المحرمة علم بما نسخ من
قوله تعالى في موضع آخر خمس رضعات معلومات يحرمن وهلم جرا
وقد يبحث عنه الفقهاء عند استنباط الاحكام من القرآن أوالحديث فهو
من لواحق الكتاب والسنة لاداخل فيهما ولا مستقل بفن عنهما وان
ذكرت مباحث الشاذ في فن القراآت وخرج عنه أيضا الالفاظ التى
تقدر في القرآن لتوقف دلالة بعض ألفاظه على تقديرها فانها ليست
من القرآن وان كانت مرادة له تعالى كما صرح به الشرقاوى على
التحرير وخرج بقولنا من حيث دلالته على مراد الله تعالى موضوع
فن القراآت فانه القرآن من حيث اختلاف ألفاظه بزيادة أونقص أو
مد أوقصر أوتفخيم أوترقيق أوتخفيف للهمزة أوتحقيق أونحو ذلك
لامن حيث دلالته على معناه وكذلك موضوع الرسم العثمانى فانه القرآن
من حيث كتابة ألفاظه ثم ان مفهوم القرآن بهذا المعنى أمر كلى يصدق

على مجموعه وعلى بعضه ولو حرفاً واحداً بل لو فرض له فرد آخر غير هذا المعهود لصدق عليه فيكون اسم جنس ولا ينافي شموله للبعض تقييده بالاعجاز بسورة منه لان المعنى بسورة من جنسه وكذلك مفهوم القرآن بمعنى مانقل الينا بين دفتى المصحف تواترا فهو كلى أيضا لصدقه بالبعض ويخرج عنه جميع ماسوى القرا آت الشاذة لانها لم تنقل الينا بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف أبى رضى الله عنه أو الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله عنه كما أفاده في التلويح * فان قلت انه يشمل أسماء السور وأعدادها مما تواتر نقله بين دفتى المصحف * قلت المقصود مانقل عن النبي صلى الله عليه وسلم على وجه انه قرآن هذا ولكنهم صرحوا بأن المراد بالقرآن ماصدق عليه ذلك المفهوم وهو الفرد المشخص الذى هو مجموع الالفاظ المعهود خارجاً فيكون القرآن علما شخصيا عليه كباقى أسماء الكتب والتراجم وتشخصه اما باعتبار تأليفه المخصوص الذى لايختلف بتعدد المحل أو بملاحظة تأليفه وقيامه بأول لسان اخترعه الله فيه وهو لسان جبريل عليه السلام كما نقل ابن قاسم عن الكمال وغيره وأفاد الفنرى على التلويح ان القرآن لايجوز ان يكون واحدا بالشخص لان فيه قرا آت مختلفة فاما ان يقال انه عبارة عن مجموعها كلها حتى لايحنث من حلف لايقرأ القرآن وقرأه بواحدة منها والظاهر خلافه واما ان يكون عبارة عن تمام مايشتمل على قراءة معينة منها وهو تحكم أو واحدة مطلقة فقد تعدد الذات ولم يتوقف تعدده على تعدد المحلات اه وقد يقال ان ذلك المشخص هو المجموع المركب من الالفاظ التى اتفق فيها القراء ومن ألفاظ غير معينة من الالفاظ التى اختلفوا فيها فمثلا * قوله تعالى

أأنذرتهم

أ أنذرتهم قرأه حفص هكذا وقرأه ورش بتسهيل الهمزة الثانية ووصل الميم بواو فالمجعول جزأ من القرآن هو احدى القراءتين لا بعينها لكن هذا ربما لا يظهر عند اختلافهم بالزيادة والنقص الا ان تجعل الجملة التي وقع فيها ذلك كالكلمة المختلف في صفاتها ويبقى النظر في اختلافهم في البسملة هل هي آية من كل سورة أم لا والا وجه ان يقال اختلاف القراء اما في صفات الالفاظ واما في زيادات تزاد عليها فذلك المشخص هو مجموع الالفاظ المتفق على اثباتها الموصوفة بأى صفة من تلك الصفات التي اختلفوا فيها وتعدد صفاتها لا يقدح في تشخص ذاتها واما الالفاظ التي أثبتها بعضهم ونفاها بعضهم فهي جزء من ذلك المشخص عند المثبت وليست جزأ منه عند النافي ولا يضر ذلك في تشخصه أيضا وبالجملة فقد يطلق القرآن على الفرد المشخص وهو مجموع ما نزل على محمد صلى الله عليه وسلم للتعبد بتلاوته وقد يطلق على المفهوم الكلي وهو مطلق ما نزل كذلك الصادق بذلك المجموع وببعضه وعلى كل حال فاختصاص القرآن بالكتاب المحمدى بطريق الغلبة والا فقد روى القاضي عياض في شفائه عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال خفف على داود القرآن فكان يأمر بدوابه ان تسرج فيقرأ القرآن قبل ان تسرج يعني الزبور وهذا يفيد ان القرآن في الاصل كل ما يقرأ به فاختصاصه بالكتاب المحمدى انما هو بطريق الغلبة ثم على ان مفهومه كلي يكون كل لفظ من ألفاظه جزئيا من جزئياته وعلى انه مشخص يكون كل لفظ منه جزء من أجزائه فموضوعات مسائل التفسير على الاول جزئيات من موضوعه وعلى الثاني أجزاء منه * ومسائله اما أن تكون باحثة عن الامر أو النهي أو عن الوعد والوعيد أو عن

الوعظ أوعن أخبار السابقين كقولنا أقيموا الصلاة معناه الامر بالصلاة ولا تقربوا الزنا معناه النهى عن الزنا والمسائل المبحوث فيها عن معنى اللفظ المفرد راجعة الى ماذكرنا من الانواع بل بعض تلك الانواع يرجع الى بعض * فان قلت كثيرا مايذكر فيه من مسائل القراآت ومن جزئيات مسائل النحو والصرف وغير ذلك من العلوم كقولهم الاسم مشتق من السمو وأصله سمو والله مشتق من إله اذا عبدوأصله الاله والرحمن مشتق من الرحمة بمعنى الاحسان فهل تلك المسائل من التفسير * قلت الظاهر انها منه لانها وان لم تكن مقصودة بالذات فهى وسيلة للمقصود بالذات وهو بيان معانى الالفاظ لانه اذا علم ان لفظ الجلالة مشتق من إله بمعنى عبد علم ان معناه المعبود واذا علم ان الرحمن من الرحمة بمعنى الاحسان علم ان معناه المحسن وهكذا ولا ينافي ذلك كونها من مباديه لامن مقاصده لانهم كثيرا مايطلقون اسم الفن على مايشمل مباديه * ولهذا جعلت المبادى جزأ من العلوم بل قد يستغنى بمثل ذلك في بيان المعنى المقصود بالذات فيكون مقصودا بالذات * فان قلت كثير من مسائل اللغة ماهو مذكور في التفسير ومبين للمعنى بذاته لاوسيلة الى بيان المعنى كقولك الصيب معناه المطر النازل فانها مسئلة لغوية وهى بعينها مسئلة تفسيرية * قلت ان كان المحكوم عليه فيها هو لفظ الصيب مطلقا ولو لم يكن قرآنا فهى من قبيل الوسائل لاالمقاصد وان كان هو لفظ الصيب المقيد بكونه قرآنا فهى مسئلة تفسيرية مقصودة بالذات لالغوية وأيضا الحكم في المسئلة اللغوية راجع لما عند العرب وفي التفسيرية لما عند الله تعالى * فان قلت ماوجه قول بعضهم دليل التفسير الكتاب والسنة ولفظ العرب العرباء واستمداده من علمي أصول الدين

الدين وأصول الفقه مع انه متوقف على كل منها بل وعلى غيرها على السواء * قلت لعله اعتبر في الثلاثة الاول انها مثبتة لمسائله فجعلها دليلا وفي الاخيرين انهما كالمادة لبعض مسائله فجعلهما مستمدا * وفائدته زيادة التذكر والاعتبار عند تلاوة القرآن والاقتدار على استنباط الاحكام الشرعية عند الحاجة فانه أصل أدلة الاحكام الفقهية والعقائد التوحيدية لايعتد بها مالم تؤخذ من القرآن * وفضله انه أشرف من علوم العربية ومن علم الحديث لعظم فائدته وشرف موضوعه بالنسبة لها ونسبته لما عداه من العلوم تعلم من استمداده فينبغي تأخيره في التحصيل عن العلوم التي يستمد هو منها * واسمه التفسير لانه يبين فيه معانى كلام الله تعالى والتفسير في اللغة الكشف والتبيين واختص باسم التفسير دون بقية العلوم المشتملة على الكشف والتبيين لانه لخطر أمره واحتياجه الى زيادة الاستمداد حيث اشتمل على تبيين مراد الله تعالى من كلامه القديم كان كأنه هو التفسير دون ماعداه وواضعه الامام مالك بن أنس وأما مانقل عن ابن عباس وغيره من الصحابة والتابعين فلم يكن على سبيل التدوين والاحاطة بجميع ذلك الفن * وحكمه الوجوب العينى أوالكفائى أو الندب كما في علم الحديث * واستمداده من علوم العربية ومن الاصول ومن الكتاب والسنة والاجماع بل والقياس كتفسير آية بمعنى لم يرد فيها عن الشارع قياسا على تفسير آية أخرى بذلك وارد عن الشارع ولما كان متعلقا بالركن الاعظم من أدلة الفقه وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس المبحوث عنها في الاصول كان الاصول ههنا مؤخرا عنه بل هو بالنسبة للاصول بمنزلة الجزء من الكل والكل مؤخر عن الجزء فكذا هو بمنزلته وهو

مبادى علم أصول الفقه

الاصل في اللغة ماينبني عليه غيره حسيا كان أوعقليا كابتناء المعلول على علته والمدلول على دليله * وفي عرف العلماء بمعنى القاعدة وهى القضية الكلية التى يعرف بها أحكام جزئياتها * وفي اصطلاح الاصوليين بمعنى الدليل الاجمالي وبمعنى الامر المقيس عليه غيره في الحكم وبمعنى الحكم السابق المستصحب ويطلق في اصطلاح الفقهاء على الدليل التفصيلي كقولهم الاصل في وجوب الوضوء قوله تعالى ياأيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم الخ والفقه في اللغة الفهم * وفي الاصطلاح معرفة الاحكام الشرعية الفرعية واضافة الاصول اليه تفيد اختصاصه بها كما هو قاعدة الاضافة * فان قلت أصول الفقه قد ينبنى عليها غير الفقه فلا يختص بها * قلت هو مختص بها من حيث أصليتها له ودلالتها عليه لامن حيث ذاتها ولا من حيث أصليتها لغيره على ان الاصول مادون الا بالنظر لابتناء الفقه عليه فالاختصاص بحسب القصد فلا ينافي ابتناء الغير وان لم يقصد فمعنى أصول الفقه بحسب اللغة الاشياء التى ينبنى عليها الفهم وبحسب الاصطلاح القواعد والادلة الدالة على تلك الاحكام ويمكن اعتبار المضاف بالمعنى اللغوى والمضاف اليه بالمعنى الاصطلاحى كما هو ظاهر كلامهم فيكون معناه الاشياء التى تنبنى عليها الاحكام لكنه يكون ملفقا من اللغوى والاصطلاحى ويبعد هنا عكسه لان المقصود بالاضافة تعيين الاول بالثانى فينبغى أن يكون هو معينا والانسب هو التعيين الذى به ينطبق المعنى الاضافي على المعنى اللقبى الآتى هذا والتحقيق ان الدليل في ذاته أصل للحكم في ذاته بمعنى ان

ثبوت

ثبوت الدليل في الواقع يلزم منه ثبوت الحكم في الواقع ومعرفته أصل لمعرفته أي يلزم منها معرفته ثم انه قطع النظر فيه عن معنى الاضافة وصار برمته اسما لفن مخصوص بحيث متى أطلق لاينصرف الا اليه ولا يفهم منه غيره الا بقرينة الا انه مشعر بمدح ذلك الفن من حيث انه يتوصل به الى الفقه الذى به انتظام أحوال العباد في المعاش والمعاد فهو لقب لهذا الفن وهو علم يبحث فيه عن أحوال أدلة الفقه من حيث الاستدلال بها على أحكامه أى قواعد كلية يبحث فيها عن العوارض الذاتية لادلة الفقه يلزم من العلم بها معرفة أحكام المسائل الجزئية المندرجة تحتها كقولنا الامر يفيد ثبوت وجوب المأمور به فقوله تعالى أقيموا الصلاة يفيد ثبوت وجوب اقامتها لانه أمر بها وكقولنا النهى يفيد ثبوت حرمة المنهى عنه فقوله صلى الله عليه وسلم لايبيع أحدكم على بيع أخيه يفيد ثبوت حرمة البيع على بيع الآخر لانه نهى عنه وقولنا مثلا لانه أمر بها اشارة الى قياس صورته هكذا أقيموا الصلاة أمر والامر يفيد الوجوب ونتيجته أقيموا الصلاة يفيد وجوبها وعلى هذا فقس بقية الادلة وصغرى تلك الاقيسة تبين في مبادى الاصول وكبراها في نفس الاصول ونتيجتها عند الاجتهاد وأما كيفية استنباط مسائل الفقه الباحثة عن أحوال أفعال العباد من تلك الادلة كما يأتى فهى كان يقال الصلاة تعلق بها الامر وكل ماتعلق به الامر واجب فهذا منتج لثبوت الوجوب للصلاة * وسيأتى تحقيقه في بيان الفقه وذلك التركيب هو كيفية النظر في الدليل لانفس الدليل فلا يقال الدليل عند الاصوليين مفرد وهذا مركب * وليس الدليل هو كون الخطاب أمرا مثلا بل الدليل نفس الخطاب وكونه أمرا هو

جهة الدلالة كما في العالم وحدوثه * فان قلت قد تقرر في الاصول ان الخطاب والامر والنهى تطلق على أنواع الكلام النفسى فما المراد بها هنا * قلت لايخفى ان المراد بها هنا أنواع الكلام اللفظى لانها هى الادلة * وقد تقرر أيضا ان كلا الاطلاقين حقيقة تخرج عن التعريف مالا يتعلق بالادلة من العلوم وخرج مايتعلق بأدلة غير الفقه وخرج مايتعلق بأدلة الفقه لامن حيث استنباط الاحكام منها كعلم التفسير فانه متعلق بالكتاب وعلم الحديث فانه متعلق بالسنة لكن لامن تلك الحيثية بل الاول من حيث بيان معانيه والثانى من حيث القبول والرد لامن حيث دلالتهما على الاحكام الفقهية وعدمها ومايذكر في أثناء مباحثه مما ظاهره البحث فيه من حيث القبول والرد كقولهم زيادة العدل مقبولة يجب تأويله بأن المراد القبول في الاستدلال لامجرد الثبوت عن النبي صلى الله عليه وسلم لئلا يختلط فن الحديث بفن الاصول على ان أصول الفقه لابد ان يعرف به أحوال جميع أدلة الفقه وهذان متعلقان ببعضها وخرج أيضا علم الجدل وهو علم يقتدر به على حفظ أى وضع يراد ولو باطلا وهدم أى وضع يراد ولو حقا لانه يحصل للشخص ولو لم يعرف شيأ من كتاب ولا سنة ولا نحوهما فهو شبيه بالمنطق في عدم تعلقه بأدلة مخصوصة دون غيرها وخرج أيضا علم الخلاف وهو علم يقتدر به على حفظ الاحكام التى استنبطها امام من الأئمة وهدم ماخالفها من غير استناد الى دليل مخصوص لان العالم به ليس باحثا عن أحوال أدلة الفقه وانما هو متمسك بوجود المقتضى للحكم اجمالا عند امامه فيكون ثابتا وبوجود النافي للحكم الذى يخالفه اجمالا عنده فيكون ذلك الحكم منفيا فان اطلع الخلافي على أدلة الاحكام واستدل

عليها بها صار مجتهدا وأصوليا * فان قلت كثير من مباحثه يتعلق بغير الادلة لاسيما مباحث العام والخاص فانهم كثيرا مايصورون مباحث المخصصات ويمثلونها بصيغ الاقرار والوقف والعتق ويفرعون أحكام تلك الصيغ على تلك المباحث * قلت هي وان تعلقت بغير الادلة متعلقة بها أيضا وهي المقصودة بالذات منها وأما تصويرها بالصيغ المذكورة وتفريع أحكامها عليها فهي زيادة فائدة مناسبة للاصول فتكون من حيث تعلقها بالادلة من الاصول ومن حيث تعلقها بتلك الصيغ ليست منه بل تابعة له كالقواعد التي ينبني عليها الفقه نحو قولهم اليقين لايرفع بالشك والمشقة تجلب التيسير كما سيأتي في التنبيه عليه على ان تلك الصيغ بمنزلة نصوص الشارع في اعتبار دلالتها على معانيها وترتب بعض الاحكام عليها وأدلة الفقه الاجمالية أربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما عداها من أنواع الاستدلال كالاستقراء فهو راجع اليها والمراد بالكتاب والسنة مااشتملا عليه من الاوامر والنواهي وما في معناهما مما يفيد الاحكام الفقهية كافعاله صلى الله عليه وسلم وتقريراته ويلحق بالكتاب والسنة الآيات المنسوخة التلاوة دون الحكم والقراآت المروية آحادا كما مر في مبادى التفسير ولما كان تفصيل افراد تلك الادلة والبحث عن كل واحد منها بخصوصه لايكاد يمكن عنونوا عن كل نوع منها بعنوان كلي وبحثوا عن أحوالها على وجه اجمالي كمطلق الامر ومطلق النهي ومطلق الاجماع ومطلق القياس لتيسر ذلك واشتراك جزئيات كل نوع فيما يثبت له من الاحكام كما هو شأن العلوم القانونية يكون البحث فيها عن أحوال الكليات ويعرف به أحوال الجزئيات فمن زاد في التعريف قوله على وجه

كلى فانما صرح بالمراد ولم يزد شيأ لم يكن يستفاد وأما البحث عن أحوال الادلة تفصيلا على قدر الطاقة فهو وظيفة المجتهد لا الاصولى وما قيل ان المقصود في القضايا الكلية هو الحكم على الجزئيات المندرجة تحت موضوع كل منها فيكون البحث في الاصول عن الادلة التفصيلية والا كانت طبيعيات لا كليات فهو مبنى على رأى مرجوح في القضايا المحصورة بالسور والتحقيق ان الحكم فيها علي الطبيعة من حيث انطباقها على الافراد وفي القضايا الطبيعية على الطبيعة من حيث ذاتها كما مر في بحث المسائل على ان المراد بالبحث عن الادلة التفصيلية هو الحكم على كل منها بعنوان يخصه وعن الاجمالية هو الحكم عليها بعنوانات كلية وذهب امام الحرمين الى ان القياس ليس من أصول الفقه وانما بين في كتبه لان اثبات حجيته من غرض الاصولي لتوقف الفقه عليها ولا يلزم ان كل ماهو غرض الاصولى يكون من أصول الفقه * قال الزركشى وشبهته ان أصول الفقه أدلته وأدلته انما تطلق على المقطوع بها والقياس لايفيد الا الظن ولكن لانسلم ان أصول الفقه أدلته فقط سلمنا ولا نسلم ان أدلته لاتفيد الا القطع سلمنا ولا نسلم ان القياس لايفيد الا الظن اه وقد يقال ان حجية الكتاب والسنة والاجماع قطعية بخلاف حجية القياس وأيضا القياس فرع عن دليل الاصل فليكن هو الاصل ولا يقال الاجماع أيضا فرع عن مستنده فليكن هو الاصل لانا نقول مستند القياس معلوم بعينه بخلاف مستند الاجماع وأحوال تلك الادلة هى عوارضها الذاتية اللاحقة لها من حيث دلالتها على الاحكام الفقهية وهى كما في التوضيح اما أن يكون البحث عنها مقصودا بالذات كقولنا الامر يدل على الوجوب

واما

واما أن يكون مقصودا بالتبعية كقولنا النكرة في سياق النفي للعموم ثم انها تارة تعرض للادلة في أنفسها كالأمر وككون النهي مفيدا للتحريم وكون الاجماع حجة وكون القياس حجة وعقدوا لها مبحث الكتاب ومبحث السنة ومبحث الاجماع ومبحث القياس ويتبعها مبحث الاستدلال الشامل لما عدا الاربعة من الادلة وتارة باعتبار معارضة بعضها لبعض ككون النهي مقدما على الامر وكون المثبت مقدما على النافي وعقدوا لها مبحث التعادل والتراجيح وبينوا فيه مايترجح به أحد الدليلين على الآخر عند التعارض * وهذا في تعارض الادلة وأما الترجيح عند تعارض احتمالين في فهم دليل واحد فأغلبه مذكور في مبحث الحقيقة والمجاز كتعارض الحقيقة والمجاز والنقل والاضمار والاشتراك والتخصيص وتارة باعتبار استنباط المجتهد للاحكام منها وعقدوا لها مبحث الاجتهاد وبينوا فيه شروط المجتهد وغيرها مما يتعلق بالاجتهاد وأشار لذلك منلا خسرو في المرآة بقوله المراد بأحوالها يعني الادلة اعراضها الذاتية باعتبار دلالة الادلة على الاحكام مطلقا أوعند التعارض أوباعتبار استنباط الاحكام منها * فان قلت رجوع الاحوال الاولى والثانية الى الادلة ظاهر * وأما الثالثة فأمرها مشكل لانه ان كان المراد بها شروط المجتهد التي يجب على الاصولى أن يعرف انها شروط لابد من قيامها بالشخص حتى يصح اجتهاده فليست أحوالا للادلة بل للمستدل وان كانت غيرها فلم يبينوها * قلت يمكن أن يراد بها كون الادلة مشروطا في المستدل بها اتصافه بتلك الصفات حتى تفيده الاحكام* بل مثله يقال في كثير من المرجحات كما في الترجيح بعلو الاسناد وفقه الراوى الى غير ذلك من صفات الرواة فلما تعلقت الاحوال بما

يلابس الادلة كانت متعلقة بالادلة تبعاً على قياس ماقاله النحاة في النعت السببى لكن لايخفى مافي ذلك من التكلف ومن ثم ذهب امام الحرمين والقشيرى والكمال الى جعل مباحث المرجحات من فن الاصول دون مباحث شروط المجتهد وهو وجيه واما ابن السبكى فلم يجعلهما جميعاً من الاصول * ولذا قال في جمع الجوامع أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وقيل معرفتها والاصولى العارف بها وبطرق استفادتها ومستفيدها فقوله دلائل الفقه جمع دلالة بمعنى دليل وقيل انه جمع دليل وسمع له نظائر كسليل وسلائل ووصيد ووصايد فلعله مثلها وبه يندفع ماقيل ان دلائل جمع دليل وجمع فعيل على فعائل غير قياسى وهو على تقدير مضاف أى قواعد دلائله يعنى القواعد الباحثة عن أحوال دلائله أو المراد بدلائل الفقه تلك القواعد ومعنى الاجمالية الكلية كمطلق الامر ومطلق النهى أو كقولنا الامر يدل على الوجوب والنهى يدل على التحريم لا التفصيلية كاقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنا أو كقولنا أقيموا الصلاة يفيد وجوبها ولا تقربوا الزنا يفيد تحريمه لان البحث عنها قصداً من وظائف المجتهد فلا ينافي اندراجها في الاجمالية تبعاً والقرينة على ذلك التأويل * قوله قبل ذلك الآتى من فن الاصول بالقواعد حيث بين القواعد بالفن فقوله وقيل معرفتها المراد بها اعتقادها والتصديق بها لاتصورها كما هو ظاهر وبه يندفع ماورد عليه من ان الادلة موضوع الاصول ومعرفتها تصورها والاصول هو القواعد الباحثة عنها أو التصديق بها وقال المحلى في شرحه رجح المصنف الاول بأنه أقرب الى المدلول لغة اذ الاصول لغة الادلة اهـ ولعل عدوله عن التعبير بالقواعد الباحثة عن الادلة الى التعبير بالادلة للاشارة الى ذلك * وأورد عليه أن مآل

التعريف

التعريف الاول الى الثانى لان القواعد لا تكون علم الاصول الا باعتبار ادراكها والتصديق بها فرجع الامر الى معرفتها فلا معنى للترجيح * وأجيب بأنه قد اشتهر ان أسماء العلوم تارة تطلق على ادراك القواعد وتارة تطلق على نفس القواعد المدركة ولا يلزم من اعتبار ادراكها رجوع الاول الى الثانى ثم انها قد تطلق على ملكة ادراك القواعد أيضا لكن لم يذهب أحد الى تعريف الاصول بملكة ادراك القواعد التى يبنى عليها الفقه مع انه كباقى العلوم في صحة تعريفه بذلك ولعلهم اعتبروا مايتوقف عليه الفقه وهو انما يتوقف على القواعد باعتبار معرفتها وان لم توجد ملكة ويشير الى هذا انه لم يشترط في الاجتهاد أن تكون العلوم التى يتوقف عليها الفقه ملكات للمجتهد الا الشيخ السبكى وأورد أيضا ان الاصول لغة مايبنى عليها غيرها لاخصوص الادلة وان سلم فلا معنى لقرب الشىء من نفسه * وأجيب بأن المراد ان الاصول ماصدقاتها الادلة أو الاصول المضافة الى الفقه معناها الادلة ولا يلزم قرب الشىء من نفسه لان المعنى الاصطلاحى هو الادلة الاجمالية واللغوى صادق بالتفصيلية فليس نفسه وربما يتبادر ان مراده تعريف أصول الفقه بالمعنى الاضافى كما يشعر به اعادة الاضافة في التعريف وتعريفه الفقه بعد ذلك ولا ينافيه قوله وقيل معرفتها لانه كما ان الادلة أصل للاحكام كذلك معرفتها أصل لمعرفة الاحكام لكنه أفاد في منع الموانع أنه بالمعنى اللقبى مع ملاحظة المعنى الاضافي للاشارة الى وجه النقل منه الى المعنى اللقبى ويفيده هنا أيضا قوله دلائل الفقه بالاظهار لانه لو كان ملاحظا الاضافة لكان المقام للاضمار وايضاحه انه لم يقل دلائله بالاضمار مع تقدم لفظ الفقه لان المتقدم جزء من العلم لامعنى

له كالزاى من زيد فلا يصح الاضمار بعده واعادة الضمير عليه وأما كونه اسما مستقلا والاصول مضافة اليه فذلك باعتبار المعنى الاضافي قبل نقله الى العلمية فظهر انه لااضافة فيه الآن حتى تكون الثانية تكريرا لها بل هو اسم لمعنى مفرد واضافته صورية وانما عرف الفقه مع انه بصدد الاصول لاالفقه اظهارا لقدر الفقه حتى يظهر مدح أصوله فاندفع ما قيل لاداعى لتعريفه لانه ليس من الاصول ولم يعرف أصول الفقه بالمعنى الاضافي حتى يقال انه عرف المضاف أولا فعرف المضاف اليه ثانيا كابن الحاجب وغيره وأراد بطرق استفادتها المرجحات التى توجب للمجتهد تقديم أحد الدليلين على الآخر عند التعارض وبطرق مستفيدها شروط الاجتهاد التى يتوصل بها المجتهد الى مقصده من استفادة الاحكام من الادلة وترجيح أحد الدليلين على الآخر ان تعارضا ويمكن انه أراد العارف بمستفيدها أى بأحواله المشروطة في الاستفادة وهى تلك الصفات لكن تفوت الاشارة الى جعل الصفات طريقا كالمرجحات وهو مستند المصنف في تركهما من التعريف على ما يأتى وعلى كل حال فلا يتحقق مفهوم الاصولى الا بمعرفة الاشياء الثلاثة وان كان الاخيران طريقا الى الاول بالنسبة اليه بمعنى انه يتوصل بالاول منهما الى معرفة الدال على الحكم من الدليلين الاجماليين المتعارضين وبالثانى الى معرفة من هو أهل للاستدلال به والاستفادة منه وانما عرف الاصولى بعد تعريف الاصول لانه اعتبر في مفهومه معرفته بأمرين يتوقف الاصول على معرفتهما لم يعتبرهما في الاصول فاندفع ماقيل لاحاجة اليه للعلم بأن الاصولى هو العالم بفن الاصول والحاصل ان ابن السبكى أسقط المرجحات والصفات من تعريف الاصول وأدخلها

في

في تعريف الاصولى والجمهور ادخلوها في تعريف الاصـول لانها يتوقف عليها الفقه بواسطة أن المستدل على أحكامه لايعرف الادلة التفصيلية الدالة عليه الا اذاعرف المرجحات واتصف بشروط الاجتهاد وكل ما يتوقف عليه الفقه فهو من الاصول وقال المحلى اسقطها المصنف لما قاله من أنها ليست من الاصول وانما تذكر في كتبه لتوقف معرفته على معرفتها لانها طريق اليه وذكرها حينئذ في تعريف الاصولى كذكرهم في تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه حيث قالوا الفقيه المجتهد وهو ذو الدرجة الوسطى عربية وأصولا الى آخر صفات المجتهد وما قالوا الفقيه العالم بالاحكام هذا كلامه الموافق لظاهر المتن في أن المرجحات والصفات طريق للدلائل الاجمالية الذى بنى عليه اسقاطها من تعريف الاصول اه وصرح ابن قاسم وغـيره أن المصنف ذكر هذا في منع الموانع لكننى تصفحته فلم أجد شيأ من ذلك في النسخة التى وقعت لى منه وذكر بعض مشايخنا عن بعض الافاضل أن منع الموانع ثلاث نسخ صغير وكبير ومتوسط اه فلعل ماصرحوا به في نسخة غير التى رأيتها والذى يتبادر من كلامه انه انما أسقطها بناء على دعواه أنها ليست من فن الاصول ولما استشعر أن ذكرها في كتب الاصول وفي تعريف الاصـولى مناف لتلك الدعوى أجاب بأن ذكرها في كتبه لتوقف معرفته على معرفتها لا لانها منه وعلل دعوى التوقف بأن المرجحات والصفات طريق الى معرفة الاصول وذكرها في تعريف الاصولي لذلك التوقف كذكر القوم للصفات في تعريف الفقيه لتوقف الفقه عليها وفهم منه ابن قاسم وتبعه غيره أن اسـقاطها مبنى على كونها طريقا للاصول الذى هو الادلة الاجمالية فاعترضا على الشارح في

تسليمه ذلك البناء لان كونها طريقا للدلائل الاجمالية لا ينافي جعلها معها فنا واحدا وهو وجيه في ذاته لان كثيرا من العلوم يتوقف بعض مسائله على بعض كالمنطق والكلام لكن ذلك انما يظهر على جعل قوله الذى بنى عليه صفة لكون المرجحات والصفات طريقا للدلائل الاجمالية والظاهر انه صفة لكلامه ويحتاج الى جعل قوله لانها طريق اليه علة لكونها ليست منه والظاهر انه علة للتوقف كما يتبادر من عبارة المصنف اللهم الا أن يستند الشارح الى نقل عنه غير ما مر يفيد أن كونها ليست منه مبنى على كونها طريقا اليه والحاصل أن كلامه يشتمل على عشر دعاوى بعضها صريح وبعضها ضمنى كما نشير اليه الاولى كون المرجحات والصفات ليست من الاصول * الثانية كون ذكرها في كتبه لتوقفه عليها * الثالثة كونها لم تذكر في كتبه لغير ذلك كما يتضمنه الحصر بانما * الرابعة كونه متوقفا عليها كما يتضمنه التعليل * الخامسة كونها طريقا اليه الذى علل به توقفه عليها * السادسة تشبيه تعريفه للاصولى بتعريفهم للفقيه * السابعة التسوية بين الاصولى والفقيه في أن التوقف في كل توقف قيام وحصول كما يتضمنه التشبيه * الثامنة كون ما ذكر فيه الشروط تعريفا للفقيه كما تتضمنه الاضافة في قوله تعريف الفقيه * التاسعة وان لم يتعرضوا لها كون ما ذكر في تعريف الاصولى لا بد منه كما أن ما ذكر في تعريف الفقيه لا بد منه على ما يقتضيه التشبيه * العاشرة كونهم لم يقولوا الفقيه هو العالم بالاحكام فأما الدعوى الاولى فلم يذكر لها دليلا الا على ما فهموه من أن اسقاط المصنف للمرجحات والصفات مبنى على كونها طريقا للاصول لانه يؤل الى كون اسقاطها مبنيا على أنها ليست منه وكونها ليست منه مبنى على أنها طريق اليه والطريق الى الشئ لا يكون من الشئ

الشئ وحينئذ يقال ان فيه مصادرة لان محل النزاع هو كون الادلة الاجمالية التي زعم أن المرجحات والصفات طريق اليها هي الاصول أو بعض الاصول * فان قيل مراده انها طريق الى الادلة بقطع النظر عن كونها هي الاصول أو بعضها ومتى كانت طريقا اليها كانت بمنزلة المبادى والمقدمات لها ومبادى العلم لاتكون منه * قلنا تقدم أن كثيرا من العلوم ما توقف بعض مسائله على بعض مع جعلها علما واحدا على أن كونها طريقا للادلة الاجمالية مردود على ما يأتي وهذا كله على أن كونها ليست منه مبنى على كونها طريقا للاجمالية وقد يقال انه مبنى على ما يحتاج اليه صنيعهم من دفع التنافي الواقع فيه فانهم جعلوا المرجحات والصفات من الفن واقتصروا في الموضوع على الادلة الاجمالية كما يأتي مع وجوب الموافقة بين مسائل الفن وموضوعه فلا بد من اسقاطهما من الفن أو زيادتهما في الموضوع والاول أقرب من الثاني لكن قد تقدم ان المرجحات والصفات من عوارض الادلة التي هي موضوع الفن وكونها من الاصول لايقتضى كونها من موضـوعه حتى يحتاج الى زيادتهما فيه وأما الثانية والثالثة والرابعـة فهي مبنية على الخامسـة التي هي كون المرجحات والصفات طريقا للادلة الاجماليـة وهي مردودة لانها سرت اليه على ما قاله المحلي من كون التفصيلية جزئيات للاجمالية وما كان طريقا للجزئي كان طريقا لكليه وهو مندفع بأن توقف التفصيلية من حيث تفاصيلها وخصوصياتها المفيـدة للاحكام والاجمالية مجرد عن اعتبار الخصوصيات وبان ذلك ان ظهر في المرجحات فلا يظهر في الصفات لان توقف التفصيلية عليها من حيث قيامها بالمرء لا معرفتها وهي معتبرة في مسمى الاصولي من حيث معرفتها له لا قيامها به فكيف ينشأ توقف

الإجمالية عليها من توقف التفصيلية عليها مع اختلاف جهتي التوقف على أن المراد ان المرجحات طريق لاستفادة المجتهد للدليل لا لاستفادة الاصولي له كما أن طرق المستفيد هي الصفات التي بها يستفيد المجتهد لاستفادته الاحكام من الادلة وأما المعتبر في الفقيه فهو لاستفادته هو للفقه لا لاستفادة غيره له ومعرفة الاصولي للمرجحات والصفات معتبرة فيه بعد معرفته لقواعد الادلة واتصاف الفقيه بما اعتبر فيه معتبر حصوله قبل معرفته بالاحكام واذا لم يكن وجه لكونها طريقا للاجمالية غير ما ذكر وقد علمت بطلانه بطل كونها طريقا لها واذا بطل ذلك بطل ما ينبني عليه وهو كون الاصول متوقفاً عليه وكونها ذكرت في كتبه لذلك التوقف وكونها لم تذكر لغيره لان ذكرها في الكتب ان لم يكن لذلك كان لغيره بالضرورة وما ذاك الا كونها من الاصول فبطل دعوى انها ليست منه هذا ما أفاده المحلي وسنأتي بقية الكلام في هذا المقام وأما دعوى التشبيه وما تضمنته من الدعاوى الثلاثة بعدها فهي مردودة أيضاً أما دعوى التسوية فلأن المعتبر في مسمى الفقيه حصولها وقيامها بالمرء والمعتبر في مسمى الاصولي معرفتها لا حصولها وأما دعوى ان ما ذكر فيه الشروط تعريف للفقيه فلأنه تعريف للمجتهد وأما الفقيه ففسروه بالمجتهد وهذا بيان لماصدقه لا تعريف لمفهومه لاختلاف مفهوميهما كما قاله المحلي * فان قيل اتحاد المفهوم انما هو شرط في التعريف اللفظي دون غيره سيما التعريف الرسمي * قلنا هذا لا يقتضي أن الشروط مذكورة في تعريف الفقيه لانها مذكورة في تعريف تعريفه اللهم الا أن يقال أن تعريف التعريف لشيء تعريف لذلك الشيء أو يقال ان

الضمير في قولهم وهو ذو الدرجة راجع للفقيه لا للمجتهد وهو بعيد وأما دعوى ان ما ذكر في تعريف الاصولى لا غنى عنه كما أن ما ذكر في تعريف الفقيه كذلك فهى مردودة لان توقف الفقه على ما ذكر في تعريف الفقيه مسلم وأما توقف الاصول على ماذكر في تعريف الاصولى فهو ممنوع على مامر وعلى تسليمه فهى مردودة أيضاً لان المصنف ذكر في تعريف الاصولى كونه عارفا بالاصول ولا شك ان معرفته بالاصول مستلزمة لمعرفته بالمرجحات والصفات لتوقفها عليها عنده فلا حاجة الى ذكرها في التعريف وأما ذكرهم الشروط في تعريف الفقيه بناء على مامر فلا بد منه لانهم لم يذكروا في تعريف الفقيه كونه عارفا بالفقه حتى يستغنوا عن ذكر الشروط معه في التعريف * اللهم الا أن يقال أن تعريفهم الفقيه بالمجتهد قبل ذكر الشروط يغنى عن تعريفه بها فيستوى التعريفان في أن كلا منهما ذكر فيه ما يتوقف عليه الفن وفيه بعد واذا بطلت تلك الدعاوى الثلاث اللازمة للتشبيه بطل ملزومها وهو دعوى التشبيه وأما دعوى انهم لم يقولوا الفقيه العالم بالاحكام فهى مردودة بأن بعضهم كالشيخ ابن اسحاق الشيرازى * قال ذلك بعد تعريف الفقيه تصريحا بما علم التزاما هذا ملخص كلامهم في هذا المقام مع زيادة تناسبه وبالجملة فحاصله ان ابن السبكى رأى أن المرجحات وصفات المجتهد تتوقف عليها الادلة الاجمالية فاسقطها من تعريف الاصول وان الجمهور رأوا انها يتوقف عليها الدلائل التفصيلية المتوقف عليها الفقه كالدلائل الاجمالية فادرجوها معها في تعريف الاصول واختار ذلك المحلى لان توقف الاجمالية عليها لم يتم توجيهه عنده والوجه ان لكل وجهة هو موليها وان كلا من التوقف الذى رآه الجمهور

والتوقف الذى رآه ابن السبكي صحيح ولا بد من بيانهما حتى يظهر المقام ويقرب المرام والذى يظهر أن وجه توقف الادلة الاجمالية عليها انها ترجع الى تقييد موضوعات مسائل الفن وهى الادلة المبحوث عن أحوالها لان قولهم مثلا الامر يفيد المستدل به الوجوب لا بد من تخصيصه حتى يكون قاعدة كلية كما أفاده في التلويح بالنسبة للمرجحات بأن يقال الامر الذى ترجح على معارضه ان كان له معارض بمرجح من المرجحات وكان المستدل به متصفا بتلك الصفات يفيد من يستدل به الوجوب * فان قيل المستدل هو المجتهد وهو انما يستدل بالتفصيلى دون الاجمالى * قلت التفصيلى لايدل الا بما فيه من وجه الدلالة ووجه الدلالة في التفصيلى هو الاجمالى مثلا أقيموا الصلاة لايدل على وجوبها الا لكونه أمرا وكل أمر للوجوب وبهذا ظهر توقف الاجمالية عليها وأنه ليس ساريا من توقف التفصيلية عليها كما زعمه الشارح ووجه توقف التفصيلية عليها أن الاجمالية كليات للتفصيلية وكل مايتوقف عليه الكلى يتوقف عليه الجزئى فثبت توقف التفصيلية أيضاً عليها لان الاستدلال بكل منها لابد فيه أيضاً من ترجيحه على معارضه ان كان ومن اتصاف المستدل به بصفات الاجتهاد كما قال الشارح فمثلا قوله تعالى أقيموا الصلاة لايفيد الشخص وجوب الصلاة الا اذا ترجح عنده على معارضه ان كان واتصف هو بشروط الاجتهاد فباعتبار توقف التفصيلية عليها تكون المرجحات والصفات في مرتبة الادلة الاجمالية لمشاركتها لها في أن كلا تتوقف عليه الادلة التفصيلية المتوقف عليها الفقه فتكون من أصول الفقه وباعتبار توقف الاجمالية عليها يكون البحث عنها من مقدمات البحث عن الادلة الاجمالية وسابقا عليها لا في مرتبتها فلا يكون من الاصول

الاصول وحينئـذ فلا يكفي في اثبات مذهب الجمهور اثبـات توقف التفصيلية عليها لانه أنما ينتج المعارضة بل يعترض دليل ابن السبكي بأن توقف الاجمالية عليها لاينتج كونها ليست من الاصول لان كثيرا من العلوم ما يتوقف بعض مسائله على بعض مع جعل الجميع علما واحدا وايضاحه أن يقال أن تقييد الموضوع كما مر في قوة قضية قائلة مطلق الامر لا بد فيه أن يكون راجحا على معارضـه ان كان حتى يكون دليلا وقضية قائلة مطلق الامر لا بد من اتصاف المستدل به بصفات الاجتهاد حتى يكون دليلا له دلالة معتدا بها و توقف التصديق بأن مطلق الامر يفيد من يستدل به الوجوب على تينك القضيتين لا ينافي عدهما من مسائل الفن لتوقف الفقه عليهما بواسطة توقفه على الادلة وغايته ان هذا التصديق هو المقصود بالذات وهما مقصودان بالتبع لتوقفه عليهما وكثير من العلوم ما يتوقف بعض مسائله على بعض بقي أنه قد يقال ان توقف الفقه على المرجحات يقتضي جعلها من أصوله بلاخفاء لانه توقف معرفة على معرفة وأما توقفه على الصفات فاقتضاؤه لذلك غير ظاهر لانه توقف معرفة على وجود فأما ان لا تجعل الصفات من الاصول كما نقل عن امام الحرمين وغـيره واما أن يجعل كل ما توقف الفقه على وجوده كالسمع للادلة السمعية من الاصول ولا يرضاه عاقل الا أن يقال ان الفقه متوقف على قواعد الادلة الاجمالية والتصـديق بها متوقف على التصديق بالقضايا الباحثة عن المرجحات والصفات على الوجه المتقدم فيكون التوقف من توقف المعرفة على المعرفة وقد يقال يمكن جعل التوقف على السمع توقف معرفه على معرفة أيضاً لان التصديق بالقواعد المتعلقة بالادلة السمعية يتوقف على التصديق بأن تلك الادلة

لابد من كون المستدل بها سميعا حتى تتحقق عنده فيستدل بها اللهم الا أن يقال انهم شرطوا ما يمكن حصول صورة الاستدلال بدونه من الصفات بخلاف نحو السمع فانه لايتحقق الدليل السمعي عند الشخص ولا يخطر بباله بدونه فلا يمكن تخلفه عن الاستدلال حتى يشترط لصحته ولا يخفى ما في ذلك من التكلف البعيد * ثم هذا كله انما يتم للجمهور اذا كانت جهة البحث في هذا الفن هي استدلال المستدل بالادلة على الاحكام كما لوحت به اشاراتهم وربما صرحت به عباراتهم وذلك كقول بعضهم ان موضوعه الادلة من حيث اثباتها للاحكام ولم يقل من حيث دلالتها عليها واما اذا جعلت جهة البحث هي دلالة الادلة في أنفسها على الاحكام بقطع النظر عن استدلال المجتهد فالظاهر أن الادلة من تلك الجهة لا تتوقف على المرجحات ولا صفات المجتهد لانها متصفة في أنفسها بالدلالة وهي كون الشيء بحيث يفهم منه شيء آخر سواء وجد أمر آخر يفهم منه خلاف ما يفهم من الاول أولا وسواء وجد مستدل متصف بالصفات أولا وباعتبار هذا يتجه لابن السبكي أن المرجحات وصفات المجتهد ليست من الاصول بل من تتمته المحتاج اليها عند العمل به وهو الاستدلال على الاحكام وربما يشير الى هذا اختلافهم هل يجب على المجتهد البحث عن المعارض عند الاجتهاد أولا لكن قد علمت أن جهة البحث ههنا هي الاستدلال لا الدلالة كما يوضحه عبارة شرح المنهاج الآتية والقول بعدم وجوب البحث عن المعارض لاينافي وجوب الترجيح عند تحققه * ثم قال المحلي بعد رده على ابن السبكي فالصواب ما صنعوا كأن يقال أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وطرق استفادة ومستفيد جزئياتها وهو صريح في أن ما صنعه ابن السبكي خطأ لا وجه لصحته

وقد

وقد علمت أولا وجهه بماله وما عليه ويوهم أن يكون البحث في الاصول عن أحوال الادلة وأحوال المرجحات وأحوال صفات المجتهد بل صرح ابن قاسم في حواشي هذا المقام بما يفيد ذلك وأخذ بظاهره بعض الاخوان فعرف الاصول بأنه علم يبحث فيه عن أحوال الادلة وأحوال المرجحات وأحوال صفات المجتهد من حيث توقف الاحكام الشرعية على ذلك * وقال ان موضوعه الادلة والمرجحات وصفات المجتهد وأحوال الادلة كونها تدل وأحوال المرجحات كونها ترجح وأحوال الصفات كونها شروطا وأنت خبير بأن هذا وان صح في نفسه مخالف لما كاد رؤساء الفن أن يطبقوا عليه من انحصار موضوعه في الادلة والاحكام ولماقرره المناطقه والمتكلمين من أنه اذا تعدد الموضوع فلا بد له من مفهوم كلي يصدق على افراده المتعددة ويعبر به عنها وذلك بعيد ههنا ومخالف لصنيع الاصوليين في المرجحات فانهم لم يبحثوا عن الاحوال المتعلقة بها بل بحثوا عن أحوال الادلة من حيث ترجيحها بالمرجحات بل أكثر مسائلها موضوعه أنواع الادلة كما يعلم من تتبعها سيما في جمع الجوامع وصرفها عن ظاهرها لتصحيح أمر مخترع بلا ضرورة ليس على ما ينبغي فالمصير الى تأويل ما قاله المحلي على معنى انه المسائل المتعلقة بذلك سواء كان راجعا الى موضوعاتها وهو الادلة أو الى محمولاتها وهو الطرق والا فكيف يكون فن الاصول عند الجمهور باحثا عن أحوال الادلة وأحوال المرجحات وأحوال صفات المجتهد مع انهم لم يقولوا بأن المرجحات والصفات من موضوعه فلو لا هذا التأويل لكان الصواب هو ما صنعه ابن السبكي كما يشير اليه ما فعله ابن قاسم عن الشهاب عميرة من البحث في هذا المقام بما حاصله أن المرجحات

والصفات ليست من الاصول بل الذى منه القواعد المفيدة لمعرفتها أو نفس معرفتها على التعريفين هذا وقال بعضهم ما حاصله أن السعد *قال موضوع الاصول هو الادلة من حيث استفادة الفقه منها بالاجتهاد بعد معرفة المرجحات فلما أخذوا المرجحات والاجتهاد في مدخول الحيثية التى هى قيد في الموضوع ذكروا المرجحات والاجتهاد وشروطه في فن الاصول لاجل تصورها لا لاجل البحث عنها لان تمام تصور المقيد متوقف على تمام تصور أجزاء قيده فكانت مباحث الفن هى مباحث الادلة الاجمالية فقط اه وذلك لانها اذا كانت من جملة قيد الموضوع وقيد الموضوع مسلم الثبوت له لايحتاج الى الاثبات كانت هى كذلك فلا تكون من المباحث اه وقد يدفع بأن المجعول من قيد الموضوع ان سلم هو المرجحات والصفات اجمالا فيجوز أن تفاصيلها محتاجة الى الاثبات كما تقدمت الاشارة اليه في بحث الموضوع وعلى تسليم أن تفاصيلها أيضا تصورية تبعا لتصور الموضوع تكون من المبادى وقد اشتهر جعلها من أجزاء العلوم كما مر في بحث المسائل ومقتضى هذا ان الجمهور اعتبروا التصورات من جملة العلم وان لم تكن مسائل وابن السبكي اعتبر التصديقات فقط لانها المسائل لكن هذا على سبيل التنزل فقط والا فالتحقيق ان مباحث المرجحات والصفات من قبيل التصديقات ولو بالتأويل وبحثهم عنها تفصيلا في أواخر الفن يتبادر منه خلاف ما ذكره السعد لانه كان يكفي فيه بيانها اجمالا عند ذكر الموضوع فالذى ينبغي ما دل عليه صنيعهم انها من مباحث الفن وانها من قبيل التصديق لا التصور هذا وفي بعض شروح المنهاج الاصولى ما حاصله ان المرجحات وصفات المجتهد جعلتا من الاصول لان المقصود من معرفة أدلة الفقه استنباط

الاحكام

الاحكام وهو متوقف على الترجيح بعد التعارض ولان الادلة الظنية ليس بينها وبين مدلولها ربط عقلى لجواز عدم دلالتها عليه فاحتيج الى رابط وهو الاجتهاد ولان المستفيد هو الطالب لحكم الله تعالى فيشمل المجتهد والمقلد ومعرفة حالهما اشارة الى الاجتهاد وشرائط التقليد وقال العراقى أن التقليد لا مدخل له في الاصول ولا في الفقه فشمول المستدل له ضعيف اه ومنه يعلم أن في التقليد خلافا وجعله من أصول الفقه يؤيده أنه كما في التلويح عبارة عن قياس قائل هذا الحكم أدى اليه رأى المجتهد فهو واقع عندى * فان قلت يلزم على هذا أن يكون المقلد مجتهدا لانه استنبط الحكم من دليل فيصح تقليده وهلم جرا ولا قائل به * قلت المجتهد هو المستنبط للاحكام من الادلة التفصيلية والمقلد ليس كذلك لان مستنده اجمالى لا يختص بحكم دون حكم فلا يصح تقليده والجمهور جعلوا التقليد عبارة عن أخذ قول الغير من غير معرفة دليل وهذا ليس من أدلة الفقه في شى وبعد هذا كله فالتعريف الاول وتعريف ابن السبكى ونحوهما لا تحسن كل الحسن الا لمن سبق له معرفة الفقه قبل تعريف الاصول فتكون معرفتهما على ترتيب تحققهما فان تدوين الفقه كان قبل تدوين الاصول كما نقل عن منافع الدقائق انهم استنبطوا أولا الاحكام من الادلة * ثم ضبطوا أحوال الادلة وجعلوها فنا مستقلا اه وعرفه ابن الحاجب وغيره كصاحب البديع بما يغنى عن تعريف الفقه حيث قالوا انه العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية لكن الظاهر أن المراد بالعلم فيه الادراك وهو خلاف المشهور في تعريف الفنون المدونة وان المراد بالاحكام النسب التامة لا خطابات الله المتعلقة بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير والاضاع

تقييدها بالشرعية الفرعية لانها لاتكون الا كذلك وان قيد التفصيلية لاحاجة اليه وما قاله صاحب البديع من انه لاخراج على الجدل والخلاف مبنى على عدم الالتفات لقيد الاستنباط والا فهما خارجان به لان الاول كما مر يتوصل به الى حفظ أى وضع يراد ولو باطلا أو هدمه ولو حقا والثانى يتوصل به الى حفظ حكم مستنبط أوهدمه ولا شئ من الحفظ والهدم باستنباط ويصدق على الكلام والمنطق الا ان يراد بالتوصل التوصل القريب أويعتبر فيه قيد الحيثية والبحث هنا من حيث التوصل الى الاحكام الفرعية وفيهما ليس من تلك الحيثية ويصدق على التفسير والحديث الا ان يجاب بما مر أوبأنهما من قبيل التصور لاالتصديق على ماتقدم فيهما * وموضوعه الادلة الشرعيـة من حيث اثباتها للاحكام وهى الكتاب والسنة أى ماشتملا عليه من آيات الاحكام وأحاديثها والاجماع والقياس الا عند امام الحرمين على مامر وما عدا هذه الاربعة مما يغايرها ظاهرا فهو راجع اليها كما نقل عن ابن مالك من الحنفية وصنيع ابن السبكى يفيد ان الادلة الاجمالية خمسة تلك الاربعة والاستدلال الشامل لما عداها كالاستصحاب وأما قول الصحابى فهو ملحق بالسنة لان حجيته على القول بها لاستناده الى توقيف وعلى القول بعدم حجيته فظاهر وأما مايذكر فيه من القواعد التى ينبنى عليها الفقه كقولهم اليقين لايرفع بالشك فلشبهها بالادلة ذكروها فيه * فان قلت بقيت الآيات المنسوخة التلاوة دون الحكم فانها يحتج بها اتفاقا والقرا آت المروية آحادا فانها جارية مجرى الاحاديث المروية آحادا على الصحيح * قلت هى وان لم تكن قرآنا من حيث عدم التعبد بتلاوتها فهى قرآن حكما من حيث وجوب العمل بها مع

ان

ان المنسوخ سبق له التعبد بتلاوته وما بعده منقول على انه قرآن وأيضا هو تابع لما يتعبد بتلاوته فالمراد الكتاب ولو حكما * فان قلت الموضوع مايبحث في الفن عن عوارضه الذاتية وكثيرا مايبحثون في فن الاصول عن أحوال لاتختص بالادلة الشرعية بل تكون في جميع التراكيب اللغوية كما في مباحث المنطوق والمفهوم والحقيقة والمجاز والعام والخاص والمطلق والمقيد وبقية مباحث الاقوال فلا تكون ذاتية * قلت هي من قبيل العوارض العارضة لجزء الماهية الاعم وهي ذاتية عند المتأخرين كما مر في بحث الموضوع على ان علماء الشريعة لايلتزمون مثل تلك التدقيقات الفلسفية وقيل موضوعه الاحكام الشرعية من حيث ثبوتها بالادلة وهي الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة والسببية والشرطية والمانعية والصحة والفساد وعلى هذا فيعرف الاصول بأنه علم يعرف به أحوال الاحكام الشرعية من حيث ثبوتها بالادلة وقيل موضوعه الادلة والاحكام جميعا وعليه فيعرف بأنه علم يعرف به أحوال الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وأحوال الاحكام الشرعية من حيث ثبوتها بالادلة * ونقل عن السعد انه قال وفي ظني انه لاخلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام راجعة الى أحوال الادلة ومن جعله الاحكام جعل المباحث المتعلقة بالادلة راجعة الى أحوال الاحكام تقليلا لكثرة الموضوع فانه اليق بالعلوم ومن جعله كلا الامرين فقد أراد التوضيح والتفصيل اه ولعل معنى نفي الخلاف كما يفيده تعليله ان من جعل الموضوع الادلة لايلغي المسائل الباحثة عن أحوال الاحكام التي تذكر في هذا الفن كما عقد لها النسفي في المنار باب المشروعات ولا يسقطها

من مسمى الاصول بل يرجعها الى المسائل الباحثة عن أحوال الادلة بنوع تأويل ومن جعل الموضوع الاحكام على عكس ذلك ومن جعله كليهما استراح من مشقة التأويل فيؤول المعنى الى نفي الخلاف في اعتبار مسائل الاصول التي ذكرت فيه سواء تعلقت بالادلة أو بالاحكام لا الى نفي الخلاف في الموضوع هذا ولكن بعض المحققين كالبيضاوي وابن السبكي جعل كثيرا من مباحث الاحكام من قبيل المقدمات كما سيأتي وعليه فلا ينتفي الخلاف أصلا * ومسائله تارة يكون موضوعها نوعاً من موضوعه كقولهم الامر يفيد الوجوب وتارة يكون عرضا ذاتيا له كقولهم العام يتمسك به في حياة النبي صلى الله عليه وسلم وتارة يكون نوعاً من أنواع عرضه الذاتي كقولهم العام المخصوص حجة فيما بقي بعد التخصيص وتارة يكون جزأ من أجزاء الموضوع بناء على ما مر من جوازه كقولهم في بحث القياس الاصل لا يشترط الاتفاق على وجود العلة فيه وحكم الاصل يشترط ثبوته بغير القياس والفرع يشترط وجود تمام العلة فيه والعلة مثبتة لحكم الاصل فان هذه الاربعة أركان للقياس الذي هو الدليل الاجمالي على ان العموم والخصوص ونحوهما انما هي عوارض لجزء الدليل في الحقيقة لا لتمامه لان الدليل بتمامه هو الكلام المركب من المسند والمسند اليه وما يتعلق بهما والعموم ونحوه انما هو في واحد منها الا ان يقال ان وصف الجزء وصف للكل وقال ابن قاسم انه قد يكون موضوع المسئلة موضوع علم الاصول كقولنا الكتاب يثبت الحكم * وفيه نظر لانه ان أراد أن تمام موضوع الاصول هو الكتاب فهو باطل وان أراد ان الكتاب قسم من أقسامه فهو صحيح لكن لا يتم تمثيله لان موضوع الاصول مطلق

الدليل

الدليل الشرعى الشامل للكتاب والسنة ونحوهما أو المجموع المركب منها وقد يجاب بأنه مبنى على ان موضوع الاصول متعدد وان كلا من الكتاب والسنة والاجماع والقياس يقال له موضوع الاصول * وأما الدليل فهو عرض عام لها اشتركت فيه كلها فصح جعلها موضوعاً لعلم واحد مع تعددها كما أفاده في التلويح وأما على المتبادر من ان موضوع الاصول الذى اصطلحوا عليه هو نفس هذا المفهوم الصادق عليها وانهم اعتبروه جنسا لها فتكون هى أنواعا مندرجة تحته وان كان بعضها كالكتاب والسنة جنسا لانواع مندرجة تحته أيضا كالامر والنهى ومنه يعلم ان قولهم موضوع المسئلة قد يكون موضوع الفن أو نوعه أو عرضه أو نوع عرضه المراد بالنوع فيه النوع الاضافي الشامل للجنس المندرج تحت جنس أعلى منه ومثل بعضهم لجعل موضوع العلم موضوع المسئلة بقولهم الادلة النقلية قد تفيد اليقين * وفيه نظر لان كثيرا من أدلة الفقه ماليس نقليا الا ان يتكلف بتعميم النقلية لما استند الى منقول وان لم يكن منقولا ثم ان مسائل الاصول اما أن تكون باحثة عن أحوال الكتاب والسنة جميعاً كمبحث الحروف ومبحث المنطوق والمفهوم ومبحث الحقيقة والمجاز ومبحث العام والخاص ومبحث الامر والنهى ومبحث الظاهر والمؤول ومبحث الناسخ والمنسوخ فهذه كلها مشتركة بين الكتاب والسنة على السواء وكمبحث الاخبار ومبحث شروط الراوى ومصطلح المحدثين فهذه أكثر ماتتعلق بالسنة وقد تتعلق بالكتاب والمنطوق والمفهوم قسمان للمدلول والبحث في الحقيقة عن أحوال الدال وهو اللفظ لكن لما كان من حيث انقسام مدلوله اليهما وأما ان تكون باحثة عن أحوال الاجماع فقط واما ان تكون باحثة

عن أحوال القياس فقط واما ان تكون باحثة عما يتعلق بالاربعة وهى مباحث المرجحات واما ان تكون باحثة عن أحوال ماعدا الاربعة من الادلة وهى مباحث الاستدلال واما ان تكون باحثة عما يتعلق بجميع ما مر وهى مباحث الاجتهاد ومن هنا يعلم ان من جعل مباحث المنطوق والمفهوم والحقيقة والمجاز ونحوها مع مبحث الكتاب قبل مبحث السنة كابن السبكى لم يرد انها من علائق الكتاب دون السنة كما تشير اليه ترجمته بقوله الكتاب الاول في الكتاب ومباحث الاقوال * فان قلت مبحث الحروف من اللغة ومبحث الحقيقة والمجاز من البيان فلم ذكر في الاصول * قلت ما كان من غير الاصول وذكر فيه فان لم يكن مقصودا فيه بالذات فهو وسيلة للمقصود بالذات ولابأس بذلك كما مرت الاشارة اليه وبالجملة فقد تكون بعض مسائله مبادى لبعض الآخر كمسئلة الحقيقة والمجاز ليعرف منها النص كالحقيقة والظاهر كالمجاز فيرجح الاول على الثانى وكمسئلة الاشتقاق ليعرف منها اللقب فلا يحتج بمفهومه والمشتق فيحتج بمفهومه * فان قلت ان البحث عن الكتاب والسنة والاجماع بأنها حجج من فن الكلام لانه يتوقف عليه اثبات العقائد السمعية * قلت ذلك لاينافي انه من أصول الفقه أيضا لتوقفه عليه واختلاف الحيثية كاف في المغايرة كما مرت الاشارة اليه * فان قلت القياس على تعريف ابن السبكى له بأنه حمل معلوم على معلوم لمساواته في علة الحكم فعل من أفعال المكلفين وكونه حجة في قوة كونه يجب على المجتهد العمل به بل صرحوا بأنه فرض كفاية فيكون مبحثه من الفقه لا الاصول * قلت وجوب العمل به بعد ثبوت حجيته ومترتب عليه وذاك من الفقه وهذا من الاصول وتصريحهم

بأنه

بأنه فرض كفاية دخيل في هذا الفن من حيث تعلقه بخصوص المجتهد وليس من مقاصده الذاتية * وأما على ماذكره ابن الحاجب فهو نفس تلك المساواة وأما ماذكره ابن السبكي قبل الكتاب الاول فهو مقدمة للكتاب بل وللعلم أيضا لانه لم يخرج عن تعريف الاصول وما يتعلق به من تعريف الفقه وتعريف الحكم وتعريف أنواعه وتعريف الدليل وغيرها ممـا يتعلق بذلك وبيان الحاكم والمحكوم عليـه والمحكوم به وهذا ظاهر فيما ذكره قبـل المسائل وان كان ذكره لمبحث شكر المنعم والحكم قبل الشرع بين نزاع أهل السنة والمعتزلة في ان الحكم شرعي أو عقلي ولمبحثي تسمية الكلام في الازل خطابا وتنوعه فيه الى أمر ونهي بين الدليل والنظر فيه محتاجا الى بيان وجه وجيه * وأما ذكر مسئلة الحسن والقبح فلتحرير معناهما الاصطلاحي وكان ذكرهما أولا لتحرير محل النزاع فيما يثبت به الحكم وذكر مسـئلة جائز الترك لبيان ان الواجب والمأمور به والمكلف به والحكم الشرعي والاباحة والاستحباب وقع خلاف في اطلاق كل منها على بعض افراده للنزاع في انه من افراده أولا ومسئلة الواجب المخـير لبيان ان الخطاب أمرا أو غيره اذا تعلق باشياء على وجه الترديد بينها فهل الواجب مثلا واحد مبهم منها وعلى هذا فهل الثواب والعقاب مرتب على ذلك المبهم فقط أوقد يكون على معين أوالواجب معين منها وعلى هذا فـا هو المعين وهذه تصلح ان تكون من مقاصد الفن ومسئلة فرض الكفاية لبيان النزاع في انه هل يكون الشخص المكلف مبهما أولا وعلى هذا فاهو المعين اذا لم يعينه الخطاب كما بينه قبل ذلك في انه قد يكون الفعل المكلف به مبهما ومسئلة وقت الظهر لبيان انه كما وقعت التوسـعة في

العبادة في مسئلة الواجب المخير وفي فاعلها في مسئلة فرض الكفاية هل تقع في زمن أدائها أولا وعلى هذا فما هو وقت الاداء بعينه من الوقت الزائد على مايسع العبادة كوقت الظهر ومسئلة مالا يتم الواجب الا به لبيان النزاع في انه اذا دل الخطاب على طلب شئ يتوقف تحققه على شئ آخر فهل يدل ذلك الخطاب على طلب الآخر بواسطة توقف الاول عليه أولا وهذه بمقاصد الفن أشبه ومسئلة مطلق الامر الخ لبيان انه اذا اقتضى الخطاب فعل شئ واقتضى خطاب آخر ترك بعض جزئياته أو اجتمع في الشئ جهتان بالنظر لاحداهما يقتضي الخطاب فعله وبالنظر للاخرى يقتضي خطاب آخر تركه لايصح فعله أو يصح ولبيان انه اذا كان التخلص عن المنهى لايمكن الا بمنهى آخر اقل منه ضررا أو مساوله فهل يكون مطلوباً أومنهياً أولا ولا وهذه تصلح أن تكون من المقاصد أيضا ومسئلة التكليف بالمحال لبيان النزاع في التكليف بالفعل الذى لايمكن وقوعه كما بين في المسئلتين قبلها التكليف بالفعل الذى لابد من وقوعه تبعاً لغيره وذلك لتحرير الفعل المكلف به ومسئلة صحة التكليف بالفعل قبل حصول شرطه لبيان النزاع في التكليف بالفعل قبل حصول شرطه وفي تكليف الشخص بفروع الشريعة قبل اسلامه وبين المسئلتين عموم وخصوص وجهى ويرجع ذلك الى بيان الفعل الصالح للتكليف به ومسئلة انه لاتكليف الا بفعل لبيان النزاع فيما يقتضيه النهى هل هو فعل كما يقتضيه الامر يترتب عليه انتفاء المنهى عنه المقصود من النهى لان ذلك الفعل هو المقدور للمكلف ولان النهى عن الشئ يستلزم الامر بضده أو نفس انتفاء المنهى عنه لانه المقصود من النهى وهو مقدور للمكلف بأن لايشاء فعل المنهى عنه ولما بين

ذلك

ذلك ناسب أن يبين اقتضاء الامر للفعل هل هو قبل مباشرته ومعها أوقبلها فقط لان تحصيله معها غير مقدور لانه حاصل وهذان بناء على ان القدرة سلامة الاسباب والآلات أومع المباشرة فقط لانه قبلها غير مقدور وهذا بناء على ان القدرة هى الاستطاعة المقارنة للفعل فهو مكلف قبلها بترك الكف عن الفعل لان الامر بالشيء يستلزم النهى عن ضده والحاصل انه لما بين انه لايصلح للتكليف الا الفعل بين انه متى يتوجه الخطاب الى المكلف إلزاما ومسئلة انه يصح التكليف الخ لبيان انه هل يصح التكليف بالفعل قبل مجيء وقته مع العلم بأنه لايتمكن منه المكلف اذا جاء وقته أولا يصح لعدم تمكنه منه في وقته وبيان انه هل يحصل للمكلف عقب ورود الخطاب اليه علم بأنه مكلف بذلك الفعل لان الاصل استمرار تمكنه منه فيكون التكليف به قبل مجيء وقته اعلاما وعند مجيئه الزاما كما ذكره في المسئلة قبلها أولا يحصل له علم بذلك لاحتمال أن يزول تمكنه منه اذا جاء وقته وخاتمة المسائل لبيان انه اذا تعلق الحكم الواحد بأمرين فأكثر فهل يلزم أن يكون حكم الجمع بينهما كحكم الواحد منهما أولا يلزم فان كان تعلقه بكل منهما مطلقا لزم ذلك وان كان بكل منهما لكن تعلقه بأحدهما متوقف على العجز عن الآخر أوكان بواحد منهما لابعينه لم يلزم ذلك وهذه تحتمل أن تكون من مقاصد الفن وذلك كله مما يزيد الشارع في علم الاصول بصيرة فيه لانه من قبيل المبادى التى تلقى الي المتعلم قبل الشروع في المقصود لينتفع بها وبعضها من قبيل المبادى التصورية وأكثرها من قبيل المبادى التصديقية وبالجملة فقد ذكر في هذه المقدمة مايتوقف عليه الشروع في الفن فتكون مقدمة له وما ينتفع به في الكتاب فتكون

مقـدمة له أيضا * وأما ماذكره في آخره من مسائل الفتوى والتقليد فليس من مسائل الفن على مامر ولكن لما كانا من أعظم فوائد الاجتهاد ذكر مباحثهما عقبه تتميما للفائدة * وفائدة الاصول الاقـدار على استنباط الاحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية فان من علم أحوال الادلة الاجمـالية من حيث دلالتها على الاحكام عرف أحوال جزئياتها وهي الادلة التفصيلية من تلك الحيثية فاذا وجدها أمكنه الخوض فيها واستنباط الاحكام منها على الصواب بقدر الطاقة فلا يلزم من كون الشخص أصولياً ان يكون فقيها لانه قد يعلم بأحوال الادلة ولا يجدها وقد يجدها ولا ينظر فيها ويلزم من كونه فقيها أي عارفا للاحكام عن أدلتها التفصيليـة أن يكون أصوليا لتوقف معرفة الاحكام منها على معرفة أحوالهـا وتوقف معرفة أحوالها على العلم بأحوال كلياتها وقد يقال ان معرفة حال الجزئيات قد لا تتوقف على العلم بحال الكلى لانها قد تحصل بالاستقراء وربما يشير اليه ماتقدم من انهم استنبطوا أولا الاحكام الشرعية من أدلتها ثم بحثوا عن أحوال الادلة وضبطوها وجعلوا البحث عنها فنا مستقلا الا ان يقال الحكم على هـذا الدليل الجزئي بأنه يدل لمـا فيه من وجه الدلالة وهو كذا يلزمه الحكم بأن كل ما اشتمل على ذلك الوجه يدل والاستنباط كله من هذا القبيل على انهم قد اشترطوا في المجتهد الذى هو الفقيه شروطا منها كونه أصوليا ثم ان هذا يستلزم كونه عارفا بشروط الاجتهاد القائمة به والا لم يكن أصوليا فمـا قيل انه يشترط في المجتهد قيامها به لا معرفتها لاينافي حصول معرفتها اللازم لكونه أصوليا ومن أهم فوائده حفظه عن طعن الطاعنين وتشكيك المخالفين

المخالفين كقول المشامية لا دلالة في القرآن على حلال ولا حرام وقول النظامية الاجماع والقياس ليسا بحجة فهذا ونحوه مما يوجب حفظ قواعده وتدوينها * وفضله انه أشرف من علوم العربية لشرف موضوعه ومن علمي الحديث والتفسير لعموم موضوعه بالنسبة اليهما ولو من وجه ولان الجميع وسائل بالنسبة اليه ولانه أقرب الوسائل الى الفقه ونسبته لغيره من العلوم انه بعد ماتقدم من علوم العربية وعلمي الحديث والتفسير وقبل الفقه بالنسبة للمجتهد واسمه أصول الفقه وبالاضافة تميز عن أصول الدين وهو التوحيد وكثيرا مايقطع عن الاضافة لغلبته في هذا الفن واستغناء التوحيد بكثرة أسمائه وتسميته بذلك لانه ينبنى عليه الفقه والاصل في اللغة ماينبنى عليه غيره * وواضعه الامام الشافعي رضى الله عنه بأمر محمد ابن مهدى وكان تولى الخلافة نحو ستة أشهر وتوفي وعمره نيف وعشرون سنة كما نقل عن الفخر في مناقب الشافعي رضى الله عنه وأما من سبقه من المجتهدين كالامام مالك والامام أبي حنيفة فلم يدونوا في الاصول وان كانوا عالمين به لتوقف اجتهادهم عليه وحكمه الوجوب العيني ان توقف عليه واجب كذلك كالفقه وكدفع معاند في حجية بعض الادلة تعين دفعه والكفائى ان لم يتعين ذلك والا فالجواز مالم يشغل عن أهم منه شرعاً * وطريق استمداده تتبع اللغة العربية وعلومها والكتاب والسنة وعلومهما قيل والكلام لان الحكم بأن الادلة مثبتة للاحكام متوقف على ثبوت الادلة في نفسها وهو بالكلام كما تقرر في موضعه لكن تصريحهم بانه لايشترط في المجتهد علم الكلام لامكان الاستنباط لمن يجزم بعقيدة الاسلام تقليدا يقتضى ان

الاصول لايتوقف على علم لان مالا يشترط في المجتهد لايشترط في الاصولى الا ان يقال علم الكلام ولو تقليدا على التسامح على ان علم الكلام لايتوقف عليه الا تحقق الموضوع كالكتاب والسنة ولايتوقف عليه اثبات المحمول كالحجية كما اعترف به وطرق الاستمداد انما هي لاثبات مسائل الفن الا ان يعمم فيها على التسامح وقد علم ان أصول الفقه عدة ومقدمة للفقه بالنسبة لمن يريد تحصيله بالاستنباط كما مر ولذلك قدم عليه هنا

مبادى علم الفقه

اشتهر أن الفقه في اللغة الفهم مطلقا وظاهره أن المراد به مطلق الادراك ولو بالحواس ويؤيده قول ابن عمر لم أفقه هذه من رسول الله صلى الله عليه وسلم يشير الى قوله ويهل أهل اليمن من يلملم كما في أواخر كتاب العلم من البخارى والظاهر أن معناه لم أسمع هذه وقيل فهم المراد من كلام الغير فيكون خاصا بالمعانى التي يدل عليها الكلام * وقيل فهم الامر الدقيق وان هذا هو التحقيق * وفي الاصطلاح عرفه الامام أبو حنيفة رضى الله عنه معرفة النفس مالها وماعليها والاشتهار أن الفقه من العلوم الدينية علم أن فيه قيدا محذوفا اتكالا على ذلك وهو أن تكون معرفتها من الشرع لتخرج معرفتهما من غيره كالعقل والعادة وتخرج أيضا معرفتها بالتقليد لانها من أقوال المجتهدين وهى من الشرع فليست هى الشرع وهذا التعريف شامل للكلام والتصوف اذ هما من الفقه عنده حتى سمى الكلام الفقه الأكبر كما قال بعضهم وقد وافقه أبو حامد الغزالى حيث صرح في الاحياء بأن أصل وضع الفقه للمعنى العام الشامل للاعتقاديات والوجدانيات واختصاصه بالفروع

عرف

عرف طارئ على الأصل * فان قلت المتبادر أن ما لها اشارة الى المباحات فان لها فعلها وتركها وما عليها اشارة الى المأمورات فان عليها فعلها والمنهيات فان عليها تركها أو ما لها اشارة الى جائز الفعل والترك ولو مكروها أو مندوباً وما عليها اشارة الى واجب الفعل وواجب الترك والتصوف معرفة أحوال الوجدانيات كالصبر والتواضع والحسد والكبر وغير ذلك من الأخلاق التي تدركها النفس بالوجدان وشمول التعريف لها ظاهر لأنها لا تخلو اما أن تكون محمودة فيطلب التحلي بها أو مذمومة فيطلب التخلي عنها أولا ولا فتكون مباحة * وأما الكلام فهو معرفة صفات الله تعالى ورسله ولا توصف تلك الصفات بطلب ولا نهي ولا اباحة قلت اما أن يراد بما لها نافعها وما عليها مضارها لكنه يشمل الطيبات ونحوها كالغنى والفقر مما لا تعلق له بالآخرة وهذا ليس من الفقه وان عرف من الشرع واما أن يراد بالكلام معرفة الاعتقادات المتعلقة بتلك الصفات ولاشك أن تلك الاعتقادات اما أن تكون مطلوبة اذا تعلقت بصفات الكمال أو منهية اذا تعلقت بصفات النقص وقد تكون لا ولا اذا تعلقت بما لا ولا ومن أراد اخراجهما من التعريف زاد قوله عملا وأراد به الافعال الظاهرية فالبحث عن أحوال الانسان شرعاً ان كان عن أحواله الباطنية * فان تعلق بالوجدانيات فهو التصوف أو بالاعتقاديات فهو الكلام وان كان عن أحواله الظاهرية فهو الفقه بالمعنى المشهور * وعرفه جمهور الشافعية بأنه العلم بالاحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية والمراد بالعلم هنا الادراك لتعديته بالباء وجعله بمعنى القواعد أو بمعنى ملكة الاستنباط أو الاستحضار يحتاج الى تكلف بجعل الباء للتصوير في الاول وللملابسة في الثاني ولانه

بذلك المعنى هو المناسب للفقه بالمعنى اللغوى ولانه لم يعرفه أحد من الفقهاء بأنه الاحكام ولا القواعد على ماقاله المحلى في شرح جمع الجوامع وان كان تعريفه بذلك هو الموافق لغيره من تعاريف العلوم بمعنى الفنون على أنه يؤخذ من حواشي الخيالى على العقائدما يصرح بتعريفه بالاحكام والحكم في اصطلاح الاصوليين خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أى بالطلب أو الاباحة والطلب إما طلب الفعل وهو الامر أوطلب الترك وهو النهى والامر ان كان جازما فهو ايجاب والا فهو ندب والنهى ان كان جازما فهو تحريم والا فهو كراهة وهذه هي الاحكام الخمسة التكليفية وبقيت الخمسة الوضعية لايشملها التعريف وعليه بعضهم وبعضهم على الشمول واختاره ابن الحاجب ولذلك قال السنوسى في بعض رسائله الحكم الشرعى خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالطلب أو الاباحة أو الوضع لهما والطلب إما طلب الفعل أو طلب الترك وعلى كل جازم أو غير جازم والوضع نصب الشارع امارة على حكم من تلك الاحكام الخمسة فيدخل فيه السبب والشرط والمانع اه وظاهره لايشمل بقية الخمسة الوضعية وهما الصحة والفساد فيكون جاريا على القول بأنهما ليسا من الاحكام الشرعية بل يدركان بالفعل على ما نقل عن كتب الشافعية كما في التلويح لانه يعلم عقلا انه اذا استجمع الفعل ما يعتبر فيه شرعاً كان صحيحا والا كان فاسدا * وقد يقال أن العقل لا يستقل بذلك بل يتوقف على ورود الشرع وان لم يرد خطاب مخصوص بأن هذا صحيح أو هذا فاسد على انه قد ورد مايفيد ذلك كقوله صلى الله عليه وسلم لايقبل الله صلاة أحدكم اذا أحدث حتى يتوضأ فيكونان شرعيين لفهمهما من

الشرع

الشرع وان فهما بالعقل لانه لا ينافي الفهم بالشرع أيضاً وقد يتكلف شمول التعريف لهما بأن يقال أن الصحة أمارة على طلب الفعل أو اباحته والفساد أمارة على طلب تركه وتقييده الوضع بكونه للطلب أو الاباحة باعتبار الاصل والغالب والا فقد يتعلق الخطاب الوضعى بكون الشئ شرطاً للصحة أو مانعا لها واختار السبكى كما في بعض شروح المنهاج الاصولى انه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الانشاء ويمكن أن يكون بمعناه قول ابنه في جمع الجوامع خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث أنه مكلف والتقييد بكونه على وجه الانشاء أو من حيث أنه مكلف ليخرج المتعلق بأفعالهم من غير تلك الجهة كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون وظاهرهما اخراج الوضعية ويمكن حملهما على ما يشملها بأن يراد بالمتعلق بفعل المكلف على وجه الانشاء أومن حيث انه مكلف ما يشمل المتعلق بفعله بالتبعية لذلك لان الاحكام الوضعية تابعة للاحكام الانشائية التكليفية في التحقق بل الاباحة تابعة للتكليف أيضاً وأما الندب والكراهة فهما منه على أنه طلب ما فيه كلفة وتابعان له على أنه الزام ما فيه كلفة ويمكن جعل الاحكام الوضعية من الانشاء لا تابعة له لانها عبارة عن جعل الشئ سبباً أو شرطاً مثلا لا مجرد الاخبار بكونه كذلك * فان قلت كثيرا من الخطابات ما هو متعلق بفعل غير المكلف مع أنه حكم * قلت قد أجيب عن ذلك بما لم يتم ويمكن الجواب بأن المراد الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولو ضمنا والخطابات المتعلقة بفعل غير المكلف هى خطابات للمكلف ضمنا فلا بد من تعلقها بفعله هو قصدا وان تعلقت بفعل غيره تبعا والحكم بهذا المعنى هو محل النزاع بين المعتزلة وأهل السنة هل يثبت بالعقل

أو لا يثبت الا بالشرع وهو قسم من الاحكام الشرعية التى يقسمونها الى عملية واعتقادية اذا جعل الحكم الشرعى بمعنى خطاب الله مطلقاً والمشهور ان المنقسم اليهما الحكم الشرعي بمعنى النسبة التامة بين أمرين المستفادة من الشرع ثم انه أفاد العضد أن خطاب الله تعالى هو نفس الايجاب والتحريم مثلا ونفس الوجوب والحرمة وان الكلام النفسى الانشائى من حيث توجيهه الى المكلف خطاب ومن حيث صدوره من الحاكم ايجاب أو تحريم مثلا ومن حيث تعلقه بالمحكوم فيه وجوب أوحرمة فالثلاثة متحدة بالذات مختلفة بالاعتبارات وأفاد غيره أن الايجاب والتحريم مثلا مدلول كلامه تعالى النفسى وهو طلب الفعل أو الترك الجازم وهو بالقوة قبل وجود المكلف وبالفعل بعد وجوده وان الوجوب والحرمة مثلا أثر الايجاب والتحريم وهو كون الفعل مطلوباً جزما مثلا فالايجاب ونحوه صفة الحاكم والوجوب ونحوه صفة المحكوم فيه فالثلاثة متغايرة بالذات ويفسر الحكم بكل منها في الاصطلاح وهذا هو التحقيق ويطلق الحكم في العرف على النسبة التامة التى بين المحمول والموضوع كثبوت الوجوب للصلاة وثبوت التحريم للزنا وهو المراد هنا والا ضاع تقييد الاحكام بالشرعية وبالعمليـة لان الاحكام بمعنى خطابات الله المذكورة لاتكون الا كذلك ويطلق على ادراك النسبة ولا تصح ارادته هنا لان الادراك لايتعلق به العلم بمعنى الادراك وقد يطلق على المحكوم به ويبعد ارادته هنا لاحتياجه الى تقـدير مضاف أى ثبوت الاحكام والا كان العلم هنا من قبيل التصور وربمـا أطلق على المحكوم عليه وارادته هنا أبعد مما قبله ويطلق على القضية بتمامها وتصح ارادته هنا بلا كلفة * ثم ان الاحكام اما حسية وهى ماتوقفت

معرفتها على ادراك الحواس وأما عقلية وهى ماتوقفت على مجرد العقل وأما عادية وهى ماتوقفت على التكرر مرة بعد أخرى وأما وضعية وهى ماتوقفت على وضع واضع غيره تعالى كأحكام السياسية * وأما شرعية وهى ماعلمت لنا بوضعه تعالى بأن ورد بها الشرع الينا وقسم السنوسى في شرح الصغرى الحكم الى عقلى وهو مالا يتوقف على تكرر ولا وضع واضع وهو المنحصر في الوجوب والاستحالة والجواز والى عادى وهو ماتوقف على التكرر وأدخل فيه الحسيات والى شرعى وهو ماتوقف على وضعه تعالى ويعلم بالشرع وهو كما فى السيد على المواقف الكتاب والسنة وما ينسب اليهما يعنى كالاجماع والقياس ونسبت الشرعية الى الشرع لانها تؤخذ منه أولانها تتوقف عليه وهذا أنسب بأصول أهل السنة لانه لاحكم قبل الشرع الا ان هذا في الاحكام العملية اما الاعتقادية فهى شرعية بمعنى انها تؤخذ من الشرع وان لم تتوقف عليه وعلى كل فتشمل بعض مسائل الاصول كحجية القياس لاستفادتها من قوله تعالى فاعتبروا ياأولي الابصار وحجية الاجماع لاستفادتها من قوله صلى الله عليه وسلم لاتجتمع أمتى علي ضلالة * فان قلت هذا ظاهر ان أريد بالاحكام النسب التامة وأما ان أريد بها خطابات الله ففيه نسبة الشئ الى نفسه اما بالنسبة للكتاب فظاهر وأما بالنسبة للسنة وما ينسب اليها فلانها خطابات الله حكما * قلت بل فيه نسبة الجزء الى كله لان خطابات الله المقيدة بما مر بعض الشرع بالمعنى السابق على ان المراد بالكتاب كلامه تعالى اللفظى وبخطاب الله كلامه النفسى ولا شك انه مستفاد بالنسبة لنا من الشرع بذلك المعنى وفي التوضيح مايشير الى ان الشرع هو خطاب الله فقط حيث أفاد ان

الشرعية ماتؤخذ من خطاب الشارع سواء كان بعين الحكم كأقيموا الصلاة أو بما يتوقف عليه الحكم كما في الحكم القياسي فانه متوقف على المقيس عليه فان أراد بالخطاب اللفظي فظاهر وان أراد النفسي فنسبة الاحكام بمعنى النسب اليه ظاهرة وأما بمعنى الخطابات فمشكلة كأخذها منه الهم الا بالمغايرة الاعتبارية وليس نسبتها الى الشرع لان ثبوتها متوقف على ثبوته لئلا تخرج منها معظم الاحكام الكلاميـة و الا لزم الدور لان ثبوته متوقف على ثبوتها الا ان يقال انها متوقفة على الشرع أيضا من حيث الاعتداد بها لا من حيث ثبوتها ويمكن انها منسوبة الى الشرع بالمعنى المصدري وهو اظهار الله لهـا وتبيينها للعباد وقد يشير اليـه مامر عن التوضيح وأما ان أريد بالشرع نفس الاحكام والنسب التي شرعها الله لعباده فتكون الشرعية من نسبة الشيء الى نفسه مبالغة وان أريد به الشارع فالنسبة اليه ظاهرة وربمـا يشير اليه مامر أيضا ولكنه متوقف على التوقيف لان أسمائه تعالي توقيفية عند الجمهور ثم ان الشرعية اما عملية وأما اعتقادية وأما غـير ذلك فكما ان الحكمة العقلية اما علمية واما عمليـة فكذلك الحكمة الشرعية فالعمليـة هي المتعلقة بكيفية عمل كثبوت الوجوب للصلاة فالصلاة مثال للعمل والوجوب للكيفية وثبوته لهـا هو الحكم وكثبوت سببية الزوال لوجوب صلاة الظهر والعمل يختص عرفاً بأفعال العقلاء فلا يشمل أفعال البهائم ويشمل الاقوال والنيات والاعتقادات والوجدانيات لان الاولى من أعمـال اللسان وما بعدها من أعمـال القلوب وقيـل يختص بأفعال الجوارح الظاهرة فلا يشمل مافي القلوب ولذلك ذكر في منع الموانع انه لمـا رأى الآمدي وابن الحاجب وغيرهما ان الحكم على نحو النية من مسائل

الفروع

الفروع وهي الفقه وليست عملا عبروا بالفرعيـة بدل العملية وفرعيتها اما بالنسبة الى العقائد الدينية لانها أصول الدين أو بالنسـبة الى أدلتها وهي أصول الفقه لكن أورد ابن السبكي على ذلك وجوب اعتقاد المسائل السمعية فانه من الفقه خلافا لوالده السبكي وليس فرعياً كما قال وقد يقال ان فيه جهة فرعية فيجعل من الفقه وجهة اصالة فيجعل من الكلام والاعتقادية هي ما كان المقصود منها اعتقادها فقط وهي مسائل الكلام لانها ليست متعلقـة بأحوال الاعمـال بل بأحوال الذوات ويعبر عنها بالاصليـة لان معظمها يتوقف عليـه اثبات الشرع كثبوت الوجود وثبوت القدرة وثبوت العلم له تعالى وثبوت الصدق لرسله عليهم الصلاة والسلام وغلبت على غيرها فجعلت كلها أصلية ويجوز أن تفسر العملية على نمط الاعتقادية فيكون معناها التي قصـد بوضعها العمل بها فتكون نسبة كل منهما الى ماقصد منه وأما على الاول فنسبة العملية الى مايتعلق به ولو بواسـطة ونسبة الاعتقادية الى مايتعلق بها وأما غـير العملية والاعتقادية فهو كثير منتشر لم يستقل بفن مخصوص بل بعضه في الاصول كثبوت حجية الاجمـاع والقياس وبعضه في الطب كالطبيات الواردة في الشرع وبعضه في التاريخ كأخبار الامم المـاضية وهلم جرا ويمكن ادخال الاخير في الاعتقادية باطلاقها وما قبله في العملية كذلك وهذه الاحكام العملية اما أن لايعرفها الانسان أصلا ولا تخطر له ببال ولكنه يعمل الاعمـال مطابقة للشرع في الواقع لكونه يرى الناس تعمل كذلك فهو مقلد لهم في مجرد الفعل والظاهر صحة أعمـاله والاعتداد بها بناء على القول بجواز التقليد بعد العمل لكن محل ذلك اذا لم تحتج الى نية متوقفة على قصد الفرضية كالصلوات المفروضة والا فلا يصح

فعلها الا بعد معرفة انها فرض * ونقل ابن قاسم في آياته في مسئلة
تعلق الامر بالفعل قبل دخول وقته عن الكمال وشيخ الاسلام ان
ايجاد الفعل قبل اعتقاد الوجوب غير كاف في الخروج عن العهدة اه
فاما أن يقال مادام لم يعتقد ولو بعد العمل والا كفى واما ان يحمل على
الاعمال المتوقفة على تلك النية هذا في الصحة وعدمها وأما اقدام
الشخص على الفعل قبل معرفة حكمه شرعاً فلا يجوز كما ذكر ابن قاسم
في الآيات في مسئلة تكليف الكافر بالفروع ان ابن السبكى نقل عن
والده ان الاجماع قائم على ان المكلف لايحل له الاقدام على فعل حتى
يعلم حكم الله فيه اه والظاهر ان ذلك ليس بكلى لانه يستثنى منه نحو الاقدام
على معرفة الله تعالى وعلى معرفة الاحكام الشرعية وستأتى زيادة على
ذلك في خاتمة الرسالة واما ان يعرفها بمجرد تقليده لبعض العوام كأبيه
وأمه من غير استناد الى عالم ولا مجتهد واما ان يعرفها بواسطة تقليده
لبعض العلماء من غير استناد الى مجتهد وهى أرقى مما قبلها والمتجه
كفاية أعمالهما أيضا بل الصحة ههنا أولى منها فيما مر واما اقدامهما
على الفعل فالظاهر هنا جوازه لانه وان لم يعلم استناد الحكم الى مجتهد
لكنه في الواقع مستند اليه وهو جازم به ولكن هؤلاء كلهم لم يخرجوا
عن عهدة المطالبة بتقليد المجتهدين فانه يجب على غير المجتهد تقليد المجتهد
لعموم قوله تعالى فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لاتعلمون وأما ان يعرفها
بمجرد تقليده المجتهد من غير اطلاع على جنس مأخذها ولا على أحوال
الكتاب والسنة واللغة العربية ولا كلام في صحة أعماله وكفايتها وجواز
اقدامه عليها وأما أن يعرفها بواسطة تقليده لمجتهد مع الاطلاع على ذلك
فيكون قريباً من المجتهد لامتيازه بالاطلاع على ما تقدم وهذا يقال له

عالم

عالم عرفا ولا يقال له فقيه ولا يقال لعلمه فقها واما أن يعرفها بواسطة استنباطها من الادلة الشرعية وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس وما يلتحق بذلك وهذا خاص بالمجتهدين ويسمى العالم بذلك فقيها ويسمى علمه فقها وأما معرفة الاحكام بالادلة العقلية اعتمادا على حسن الافعال وقبحها عقلا فليس بمعتبر عند أهل السنة وان اعتبره المعتزلة والادلة الشرعية اما اجمالية كمطلق الامر ومطلق النهى وأما تفصيلية كاقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنا وكيفية استنباط الاحكام منها ان يجعل العمل المطلوب حكمه موضوعاً ويثبت له محمول من جهة تعلق الدليل به فهذه مقدمة تحصل من استقراء الادلة الشرعية ثم يجعل ذلك المحمول موضوعاً ويثبت له ما يناسبه من الاحوال كالوجوب والحرمة فهذه مقدمة أخرى تعلم من أصول الفقه ينتظم منها مع الاولى قياس منتج المطلوب وهو حكم ذلك العمل كقولنا الصلاة تعلق بها خطاب الامر وكل ما تعلق به الامر واجب فهذا منتج لثبوت الوجوب للصلاة ولما كان تعلق الخطاب بالعمل منشأ لتلك الكيفية جعلوه هو الدليل على الحكم واما ترتيب ذلك فهو كيفية النظر في الدليل وان كان الدليل عند المناطقة هو ذلك القياس اذا علمت ذلك تخرج بقيد الاحكام العلم بالذوات والصفات كتصور الانسان والبياض وخرج بقيد الشرعية العلم بالاحكام الحسية ككون النار محرقة والعقلية ككون الواحد نصف الاثنين والعادية ككون السقمونيا مسهلة للصفراء والوضعية ككون السارق ينفى الى مكان بعيد وتغريم الضارب مقدارا من النقد ونحو ذلك من القوانين السياسية وخرجت الاحكام التى يثبتها المعتزلة للافعال قبل البعثة بمجرد عقولهم لانها لا تتوقف على الشرع ولم تؤخذ

منه اللهم الا ان يراد بالشرعية ما يمكن ادراكها بالشرع وحينئذ لأتخرج الا اذا قيدت الادلة بالشرعية * فان قلت قولهم في أصول الفقه ان العادة محكمة يقتضى دخول الاحكام العادية * قلت الحكم بأنها محكمة مستند الى الشرع وبعد تقرير الشارع لها صار حكمها شرعيا وخرج بقيد العملية العلم بالاحكام الشرعية الاعتقادية كثبوت الوجود والقدرة لله تعالى لان المقصود منها اعتقاد ذلك وأما وجوب هذا الاعتقاد ونحوه فهو من الفقه ولكنهم استغنوا عن التصريح بذلك فيه بعلمه اجمالا من مسائل الكلام ولدخوله في وجوب معرفة الله تعالى وكذا الوجدانيات لعلم أحكامها من التصوف وخرج بقيد الاكتساب علم الله تعالى بها وكذا علم جبريل فانه حصل بمجرد خلق الله تعالى اياه فيه أو بالهامه اياه وقد يرجع الى خلقه فيه وخرج علم النبى صلى الله عليه وسلم بها من طريق الوحى فانه ليس بالاستنباط وأما ماعلمه منها بالاجتهاد على القول بأنه يجتهد كما يدل عليه ماذكره القاضى عياض في الشفا من تخريج الثقاة عن أم سلمة انه عليه الصلاة والسلام قال انما أقضى بينكم برأيى فيما لم ينزل على فيه شيء فقيل انه خارج أيضا بناء على ان الله تعالى يخلق فيه علما ضروريا بما اجتهد فيه وقيل انه من الفقه بناء على انه من مجرد النظر في الدليل والتحقيق انه من حيث استنباطه من الادلة يكون من الفقه ومن حيث استنباط المجتهدين منه يكون من أدلة الفقه كما في حاشية الشرقاوى على التحرير وخرج به أيضا علمها الحاصل لبعض الاولياء بطريق القبض والالهام وعلمها الحاصل بالتقليد فليسا فقها لعدم استنباطهما من الادلة ومن الحاصل بالتقليد علم الخلاف بها وهو من نصب نفسه لحفظ أحكام

امامه

امامه لوجود مقتضيها وهدم ماخالفها لوجودنا فيه كقول مقلد الشافعي النية في الوضوء واجبة لوجود المقتضى عند امامي والوتر ليس واجبا لوجود النافي عنده فانه لو سئل عن نفس الدليل المنتج لهذا الحكم عند امامه لايعلمه ولو علمه فعلمه به اجمالى لاينتج الحكم فان علمه تفصيلا بأن قرره ودفع الشبه الواردة عليه فهو مجتهد لامقلد لانه صار مستنبطا للحكم وعلم المناظرة والجدل والخلاف بمعنى واحد وهو علم يقتدر به الشخص على المدافعة عن مذهب امامه والمناظر والجدلى والخلافي هو العالم بذلك كما أفاده حواشى جمع الجوامع وفي الاحياء للغزالى ان علم الخلاف فرع عن الفقه وعلم الجدل فرع عن الكلام اه فظاهره اختصاص علم الخلاف بالمتفرع عن الفقه والجدل بالمتفرع عن الكلام والمناظرة كالجدل وأورد على ماتقدم انه حينئذ كان الفقه مختصا بالمجتهدين فاذا وقف على الفقهاء اختص به المجتهدون مع انه ليس كذلك وأجيب بأن هذا اصطلاح والالفاظ في مثل ذلك تحمل على اللغة والعرف العام وخرج أيضاً تصور المجتهد للاحكام لانه ان سلم انه لم يحصل الا عند اكتسابه التصديق بها فليس تصوره اياها مكتسبا من الادلة وان سلم انه مكتسب منها فليس مكتسباً بالقصد بل حاصل تبعاً للمقصود وهو التصديق وقيد التفصيلية لاحاجة اليه وانما هو لبيان الواقع لان الاحكام لاتستنبط الا من الادلة التفصيلية * فان قلت المجتهد لايستغنى عن التعرض للدليل الاجمالى كقوله أقيموا الصلاة أمر ومطلق الامر يفيد الوجوب فأقيموا الصلاة يفيد الوجوب فان هذا تفصيلى مشتمل على اجمالى * قلت الدليل على وجوب خصوص الصلاة هو التفصيلى لاالاجمالى وانما احتيج للاجمالى لبيان جهة

دلالة التفصيلي وهى كونه أمرا * فان قلت أورد بعض المحققين ان تعريف الفقه غير مانع لصدقه على نحو العلم بأن أعمال العباد موزونة * قلت قد أجيب بأن العلم في التعريف بمعنى الظن وفي صورة النقض بمعنى اليقين وأيده ابن قاسم بقيام القرينة على ذلك وهى ظهوران الادلة هنا لاتفيد كلها اليقين * وفيه ان هذه القرينة انما تقتضى شمول العلم للظن لا لاختصاصه به * وقد أجيب أيضا بأن المراد بالعملية المتعلقة بكيفية عمل والمراد بالكيفية هنا الوجوب والحرمة ونحوهما وما يتعلق بذلك من الاحكام الوضعية وهى في صورة النقض غير ذلك لكن ضعفه ابن قاسم بأن المراد لا يدفع الايراد مالم تقم عليه قرينة اه بل الكيفية لم تذكر في التعريف حتى يراد بها ذلك أوغيره هذا ولو جعل معنى العملية التى قصد بوضعها العمل لم يرد ذلك من أصله لكن يبقى ورود نحو العلم بأن القياس حجة فانه مكتسب من نحو قوله تعالى فاعتبروا ياأولى الابصار * والمقصود من ذلك الاحتجاج به لامجرد اعتقاده ولو أريد بالاحكام خطابات الله التكليفية وكان التقييد بالشرعية العملية للايضاح لكان أولى مما أوجب شمول التعريف لغير المعرف * فان قلت اشتهر ان بعض الاحكام الشرعية ضرورى كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والقتل فان كان من الفقه فأين استنباطه * قلت هو من الفقه عند الجمهور كما هو صريح تعريف بعضهم له بأنه معرفة أحكام الحوادث نصا واستنباطا * ومعنى كونه ضروريا انه اشتهر بين العوام والخواص حتى صار كالضرورى فلا ينافي انه مأخوذ من الكتاب والسنة * فان قلت الظاهر ان مثل هذه الاحكام لم يقع فيها استنباطا من أحد من المجتهدين لاستغنائها عن ذلك * قلت هى وان علمت

لم

لهم قبل وقوع الاجتهاد منهم لاتخلو من توجيه نفس المجتهد لادلتها وربطها بها عند تدوين أبواب الفقه فتكون مكتسبة بهذا الاعتبار على ان علم الصحابة المتلقين للاحكام من النبي صلى الله عليه وسلم بها انما هو مستند لادلتها وان كان قطعيا سريعاً * وهذا داخل في الاكتساب والاوجه أن يقال هذا التعريف للشافعية كما تقدم وهم قد اصطلحوا كما في التلويح على ان الفقه لابد أن يكون حاصلا عن نظر واستدلال وأرادوا بذلك اخراج ماعلم من الدين بالضرورة حتى صار يعلمه المتدين وغيره فليس من الفقه اصطلاحاً وهو خارج هنا بقيد الاكتساب ولعل معنى كونه غير مكتسب انه بمجرد سماع النص يحصل العلم بالحكم للعالم باللغة من غير توقف على اعمال فكر كما يشير له تعريف بعضهم السابق ومن ثم اشتهر عندهم ان أدلة الفقه كلها ظنية وذلك اما لكون ثبوتها ظنياً أو لكون دلالتها على الاحكام ظنية لكن أورد عليهم ان بعض أدلته قطعية الثبوت والدلالة كبعض النصوص والاجماع القطعي وأجيب بأنه مبنى على ماذهب اليه بعضهم من ان الادلة اللفظية لاتفيد الا ظنا فكذا مايتفرع عليها من الاجماع لانه لابد له من مستند منها وبأن دعوى ظنيتها مبنية على تغليب الاكثر على الاقل وبأن كل ما كان دليله قطعياً فليس من الفقه * ولعل هذا بناء على أن الفقه في اللغة فهم الامر الدقيق فالمناسب عدم شمول المعنى الاصطلاحى لغيره وأورد أيضا انه اذا كانت أدلته ظنية كان هو من قبيل الظن فكيف يصح التعبير عنه بالعلم مع ان العلم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الناشئ عن دليل وأجيب بأنه لقوته عند المجتهد قريب من العلم وحينئذ فلم يدخل فيه علم الله تعالى بالاحكام ولا علم غيره بها مما كان قطعيا

الا باعتبار ظاهر لفظ العلم * وأجيب أيضا بأن الفقه ليس هو نفس الظن الناشىء عن الادلة بل هو الجزم التابع لذلك الظن بواسطة جزمه بوجوب عمله بما ظنه كما أفاده في التلويح وأشار اليه في بعض شروح المنهاج الاصولى بقوله ان المجتهد يفضى به ظنه الحاصل من الامارات الى العلم بالحكم بخلاف المقلد وأفصحت عنه عبارة السيد كما نقله عنه ابن قاسم في مباحث الامر من آياته بقوله ان المجتهد اذا ظن ان كذا حكم الله في الواقع علم قطعا انه حكمه بحسب الظاهر في حقه وحق مقلديه اهـ وقد يقال لم يخرج بهذا كله عن كونه مجازيا وغير الفقه من العلوم الظنية مثل الفقه في ذلك فالاولى والاعم ان يقال ان اطلاق العلم على تلك الفنون الظنية من الفقه ونحوه لان الظن يشارك العلم في كونه ادراكا ناشئا عن دليل مطابقا للواقع عند صاحبه سواء كان قويا أولا طابق الواقع في نفس الامر أولا ثم انه صار حقيقة عرفية في ذلك أو يقال انه من قبيل اطلاق العلم عند الحكماء وهم لا يشترطون فيه تلك الشروط * فان قلت هل المراد بالاحكام في التعريف جنسها الصادق بالبعض أو المراد بها جميعها * قلت قيل يجوز ان يراد بها الجنس كما في بعض شروح المنهاج الاصولى * وربما يؤيده ماصرح به الاصوليون من ان الصحيح جواز تجزىء الاجتهاد بأن يحصل للشخص قوة الاجتهاد في بعض الابواب دون بعض مع تصريحهم بأن المجتهد هو الفقيه * وحينئذ فيكون الفقه صادقا على العلم ببعض تلك الاحكام قليلا أو كثيرا فلا ينافي ان العلم بها جميعها لم يحصل لاحد من أئمة الفقه بل سئل الامام أبو حنيفة عن أربعين مسئلة فأجاب عن ثنتين وثلاثين وقال في ثمانية لا أدرى والامام مالك عن أربعين فأجاب

عن

عن أربعة وقال في الباقي لاأدرى * ووقع للامام الشافعي التوقف في بضعة عشر مكانا كما في جمع الجوامع لكن هـذا لايتجه الا على القول بأن أسماء العلوم من قبيل أسماء الاجناس أواعلام الاجناس حتى تقبل تفاوت الافراد في القلة والكثرة واما على انها من قبيل اعلام الاشخاص كما اشتهر فلا لان مدلولها شخصى لايقبل التفاوت وأما على ما اشتهر من ان المراد بالاحكام الاستغراق فلا يصدق الفقه الا على العلم بجميعها وحينئذ فينافي الواقع من أحوال الأئمة المستبطين للفقه وأجيب بأن المراد بالعلم التهيؤ بالقوة القريبة من الفعل وهى ملكة الاستحصال فيكون العلم قد نقل من الجزم المطابق الى ظن الاحكام ثم نقل منه الى ملكته لكن حينئذ تكون الباء في قولهم بالاحكام للملابسة أى العلم الملابس للاحكام * وأجيب أيضا بابقاء العلم على معنى الظن وتقدير التهيؤ بمعنى الملكة مضافا اليه فتكون الباء للتعدية على ظاهرها أى ملكة الظن بالاحكام وهى القوة التى يقتدر بها على استنباط الاحكام من الادلة * وهذه تحصل للشخص بأن يحضر عنده المآخذ والشرائط الكافية في استحصال جميع الاحكام كما صرح به الفنرى على المواقف * وحينئذ فلا مانع من كون المتصف بتلك الملكة فقيها وان لم يستنبط مسئلة من المسائل كما تقدم عن كستلي في مبحث المسائل كما يكون مجتهدا بمجرد ذلك * ويؤيده تصريحهم بأن الفقيه المجتهد وان المجتهد الفقيه مع انهم لم يشترطوا في المجتهد علمه بالاحكام بالفعل والذى انحط عليه كلام ابن قاسم في آياته في مبحث الاجتهاد انه بناء على ان الفقه ظن جميع الاحكام والاجتهاد بذل الوسع في تحصيل الظن بجميعها يلتزم عدم تحققهما لاحد من الناس ولا مانع من ذلك والمتحقق هو

هو الفقه بمعنى التهيؤ لظن جميعها والاجتهاد بمعنى التهيؤ لبذل الوسع في تحصيل ذلك الظن أو بمعنى بذل الوسع في تحصيل الظن لبعض الاحكام عند من يقول بجواز تجزيء الاجتهاد ولا مانع من جواز تجزيء الفقه قياسا على الاجتهاد وان لم يلزم منه هذا ولكن استبعد صاحب التوضيح اطلاق الفقيه على المتصف بملكة الاستحصال وان لم يستنبط مسئلة من المسائل فتخلص عن الاشكال بتعريف الفقه بأنه العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي ظهر نزول الوحي بها وانعقد الاجماع عليها من أدلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها * وفيه نظر من وجوه ذكرها في التلويح وقد يتخلص عنه بأن يراد بالعلم ملكة الاستحضار فان الملكة التي يقتدر بها على استحضار البعض يقتدر بها على استحضار الباقي اذا حصل وحينئذ فيقال لمن علم المسائل التي وضعها واضع الفن عن أدلتها وقدر على استحضارها متى يريد فقيها لقدرته على استحضار ماسيعلمه بها اذا علمه وتقدم مافيه في مبحث المسائل ولكن هذا كله لايتجه أيضا الاعلى ان أسماء العلوم من قبيل أسماء الاجناس أو اعلامها بناء على مامر ان التحقيق انها ان كان المراد بها الادراكات أو الملكات تكون من اعلام الاجناس لتعدد الادراكات في أنفسها ولو بقطع النظر عن محالها وان أريد بها القواعد صح انها من أعلام الاشخاص بالنظر لاتحاد كل علم منها في نفسه بقطع النظر عن تعدد محله وحينئذ فعلى القول بأنها من أعلام الاشخاص ينبغي أن يراد بالفقه نفس الاحكام لانها المقصودة من المسائل وتكون الباء في قولهم هو العلم بالاحكام للتصوير أو يراد به المسائل المشتملة على الاحكام كغيره من العلوم وتكون الباء للملابسة وحينئذ فيمكن التخلص بأن يقال ان اسم الفقه

وضع

وضع لجميع الاحكام أو المسائل الشرعية العملية ماعلم منها بالفعل وما لم يعلم كاسم غيره من العلوم بأن لاحظها الواضع جميعها ماحصل عنده بالفعل وما لم يحصل ووضع اللفظ بازائها كما صرح به السيد على القطب وأما اتصاف المجتهدين بالفقه عرفا فلا يتوقف على حصول جميعه عندهم بل على حصول جملة من مسائله لها وقع بحيث يحصل بها الثمرة المقصودة من الفقه وكذا اتصاف الانسان بغيره من العلوم عرفا يصح بمجرد استحصاله على جملة منه تترتب عليها فائدة ذلك الفن الذى مارسه لاجلها وهذا على طريق أسماء القبائل * فان قريشا مثلا انما وضع لجميع أفراد القبيلة المعينة من وجد منها ومن لم يوجد ولكن لو قلت جاءتنى قريش كلها وأردت به الموجودين منها لكنت صادقا عرفا بل ينبغى اعتبار تلك الجملة المترتبة عليها الفائدة ولو على القول بأن أسماء العلوم من قبيل أسماء الاجناس لان استعمال العرف دائر عليها * وموضوعه أفعال المكلفين من حيث تكليفهم بها كالصلاة والصوم أو بتركها كالزنا والقتل أو تخييرهم فيها كالاكل والشرب وأما حرمت عليكم أمهاتكم وانما حرم عليكم الميتة ونحو ذلك من الاحكام المتعلقة بالذوات والاعيان فهو على تقدير محذوف أى استعمال ذلك بالتمتع في الاول والاكل في الثانى والاصل في ذلك انه لايكلف الله نفسا الا وسعها والاعيان ليست في وسع العبد ولا داخلة تحت اختياره من حيث ذاتها بل من حيث الافعال المتعلقة بها * فان قلت الصوم ليس فعلا بل ترك لانه اجتناب المفطرات * قلت قد بينوا في فن الاصول ان الترك من الافعال في مسئلة لاتكليف الا بفعل فالمختار أن المكلف به في النهى الكف أى الانتهاء وهو المراد بالترك وذلك من أفعال النفس

فالفرق بين الفعل والترك مبنى على العرف كما قاله المحلى * فان قلت اذا كان الصوم من قبيل الترك فلم جعل من القسم الاول ولم يجعل ضده وهو الافطار من القسم الثانى ويستغنى بذلك * قلت لان المراد بالاول ماتعلق به الامر وبالثانى ماتعلق به النهى وأكثر الخطابات المتعلقة بالصوم من قبيل الامر كقوله تعالى كتب عليكم الصيام وقوله صلى الله عليه وسلم صوموا عاشوراء ولان المقصود اصالة بالقسم الثانى هو المنهيات لذاتها والافطار ليس كذلك واذا علمت ان الترك من قبيل الافعال التكليفية وهو من أفعال النفس علمت شمول الافعال للنيات والاعتقادات والوجدانيات كما مر بيانه كما هى شاملة للاقوال أيضا لانها من أفعال اللسان وان اشتهرت مقابلة الفعل للقول والذى استظهره ابن السبكى في منع الموانع ان شمولها لذلك حقيقة عرفية ويؤيده اشتهار كون موضوعه افعال المكلفين مع كثرة البحث فيه عن أحوال الاقوال كما في مباحث العقود والحلول كالبيع والنذر والوقف والعتق والنكاح والطلاق ومن هنا يعلم ان الحكم على الشيء بكونه سببا أو شرطا أومانعا يجب تأويله الى الحكم على الفعل بأن سبب وجوبه مثلا هو ذلك الشيء أوبأن شرطه هو ذلك الشيء أوبأن مانعه هو ذلك لتكون موضوعات مسائل الفقه مندرجة تحت موضوعه وهو الافعال على ان علماء الشريعة لايراعون مثل تلك التدقيقات بل المدار عندهم على رجوع مسائل الفن الى جهة واحدة وهى هنا التكليف الشرعى ولا شك ان مسائل الفقه كلها متعلقة بذلك ولو لم يكن موضوعها من موضوعه وأما الحكم بالصحة والفساد فأمره ظاهر * فان قلت قد يمنع شمول الافعال للاعتقادات لانها ادراكات والتحقيق انها

من

من قبيل الكيفيات كما مر في مبحث العلم * قلت ان سلم انها كيفيات فالحكم عليها بالوجوب ونحوه باعتبار مباديها كالنظر الموصل اليها فيكون دخولها في الافعال باعتبار مباديها فتأمل بقي الكلام في الحكم على بعض الاشياء بالطهارة وعلى بعضها بالنجاسة ويمكن ارجاعه الى الافعال لانه في قوة الحكم على استعمال بعضها بالجواز وعلى استعمال بعضها بالحرمة ومثله يقال في الحكم على بعض الاموال بأنه ملك لفلان دون فلان * وأما مسائل الفرائض كقولهم للزوج النصف وللزوجة الربع فان البحث فيها له جهتان إحداهما جهة استحقاق الورثة للاموال وهي من تلك الجهة ليست من الفقه بل فن مستقل وموضوعه التركة من حيث استحقاق الورثة لها * ولذلك كان موضوع مسائله التركة كلا أو بعضاً فمعنى قولهم للزوج النصف ان النصف مستحق للزوج والجهة الاخرى جهة اعطاء التركة للورثة وأخذهم لها وانتفاعهم بها وهي من تلك الجهة من الفقه لانها ترجع الى البحث عن حال الاعطاء والاخذ والتصرف فمعنى قولهم للزوج النصف ان اعطاء النصف واجب وأخذه اياه وتصرفه فيه جائز وعلى هذا ينزل البحث عن أسباب الارث وشروطه وموانعه فانه تابع لجهة البحث في المسائل بالاعتبارين ونقل الخيالي في حاشية العقائد ان موضوع الفرائض التركة ومستحقوها وحينئذ يشكل عده بابا من الفقه * واختار ان موضوعه قسمة التركة بين المستحقين كما أشار اليه من عرفه بأنه علم يبحث فيه عن كيفية قسمة تركة الميت بين الورثة * ثم ذكر ان جعل موضوع الفقه أعم من العمل مما لم يقل به أحد * والمراد بالمكلفين مايشمل المكلفين حكما بأن يراد من شأنهم التكليف ليشمل نحو الصبيان فان أفعالهم يبحث عن أحوالها

في الفقه كمنعهم من الزنا وأمرهم بالصلاة فكان الاولى التعبير بالعباد كما عبر به بعضهم لانه أظهر في المراد ويمكن أن يقال ان البحث عنها راجع الى البحث عن أفعال المكلفين بالتأويل كما ذكره عبد الحكيم في حاشية العقائد فالمحكوم عليه قصدا في منع الصبي من الزنا هو المنع وهو فعل وليه لكن يبقى الحكم على صلاته بأنها يشترط لها الطهارة ويمنعها الحدث وسببها دخول الوقت وانها صحيحة أو فاسدة فانه من مسائل الفقه ولا يرجع الى أفعال المكلفين اللهم الا بتكليف بعيد والمراد بأحوال الافعال عوارضها التي تلحقها من حيث التكليف بها وهي الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وهذه هي الاحكام الخمسة التكليفية وقيل ان الاباحة ليست حكما شرعيا والمشهور خلافه لان ورود الاذن من الشارع في الفعل والترك يقتضي أمرا زائدا على مجرد الجواز بحكم الاصل وكون الفعل من حيث الحكم عليه بواحد من تلك الاحوال سببه كذا أو شرطه كذا أو مانعه كذا وكونه صحيحاً أو فاسدا وهذه هي الاحكام الخمسة الوضعية وانما اعتبرت تلك الحيثية لما أفاده في التوضيح من ان زوال الشمس مثلا سبب لوجوب صلاة الظهر لا لصلاة الظهر * فان قلت اذا كان البحث عن الجميع من حيث التكليف فلم سميت هذه وضعية * قلت لما كانت مقصودة بالتبعية للخمسة الاولى لم تسم باسمها وسميت وضعية * فان قلت الفعل من حيث حقيقته لا يعرض له وجوب ولا حرمة ولا غيرهما من الاحكام الشرعية خصوصا عند أهل السنة القائلين بعدم وجود الاحكام قبل البعثة فضلا عن ادراكها والشيء لا يكون موضوعاً للفن الا اذا بحث فيه عن عوارضه الذاتية فكيف جعلت هذه اعراضا ذاتية للفعل * قلت فعل العاقل

لا

لايخلو في ذاته عن أن يكون مذموما به أوممدوحاً أولا ولا ولكن لما اعتبرت تلك الاحوال من جهة الشارع اعتبر في الفعل قيد زائد وهو كونه مكلفا به فهى من حيث ذاتها عارضة له من حيث ذاته ومن حيث صدورها عن الشارع عارضة باعتبار تقييده بكونه مكلفا به وبعد تقييده بهذه الحيثية صار التقييد من مفهومه وهو بهذا القيد لايخلوا عن تلك الاحوال شرعاً فصارت عوارض ذاتية له بذلك الاعتبار وأما عند المعتزلة فظاهر لان أحكام الافعال ثابتة لها عندهم لذاتها قبل الشرع ويمكن ادراكها بمجرد العقل * فان قلت على القول بأن البحث عن أحوال الاعتقادات والوجدانيات ليس من الفقه يكون موضوع الفقه هو الافعال الظاهرية فقط مع ان تلك الاحوال تعرض للاعمال الباطنية أيضا فتكون عارضة لما هو أعم من الموضوع فلا تكون اعراضا ذاتية له * قلت يمكن ان يقال ان ذلك مبنى على طريقة المتقدمين من ان العارض للشيء لجزئه الاعم من قبيل العوارض الذاتية ويمكن ان تؤخذ تلك الاحوال مقيدة بخصوص الافعال الظاهرية وبعد تقييدها بذلك لاتوجد في غيرها فتكون ذاتية على ان مثل هذه التدقيقات انما يعتبرها الحكماء والمدار عند علماء الشريعة والادب على رجوع مسائل الفن الى جهة تضبطها على أى وجه كانت بقى ان كثيرا من الحنفية يجعلون الاحكام الشرعية صفات للاعيان والذوات التى هى محال الافعال ومتعلقاتها ويجعلون قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم وانما حرم الميتة على ظاهره من ان المحرم عين الام وعين الميتة كما قاله السبكى في الاشباه والنظائر وعليه فينبغى أن يكون موضوع الفقه أعم من العمل ليشمل الاعيان لكن مر عن الخيالى انه لم يقل به أحد وأما جعل

الاحكام الشرعية صفات للاعيان فقط كما تعطيه العبارة السابقة فلا أظنه
مرادهم * ومسائله اما ان تتعلق بالعبادات أو بالمعاملات أو بالمناكحات
أو بالجنايات * ولذا اشتهر تقسيمه الى أربعة أرباع لان الغرض منه انتظام
أحوال العباد في المعاش والمعاد وذلك بكمال قواهم النطقية والشهوية
والغضبية فما به كمال النطقية هو العبادات وما به كمال الشهوية ان
تعلق بالاكل ونحوه فالمعاملة أو بالوطىء ونحوه فالمناكحة وما به كمال
الغضبية هو الجنايات ونحوها وهى في التقديم والتأخير على هذا الترتيب
وقد يقال تقرر في الحكمة ان القوة النطقية وظيفتها اعتقاد النفع أو الضر
والشهوية وظيفتها محبة النفع والغضبية وظيفتها كراهية الضر وينشأ عن
ذلك تحريك الاعضاء بما فيها من القوى العضلية الى جلب النفع أو
دفع الضر سواء كان ذلك النفع والضر اخرويا كما في العبادات أو دنيويا
كما في غيرها فمن أين ذلك التوزيع وعلى التنزل فهو ظاهر فيما به كمال
الشهوية والغضبية لان كلا يبحث فيه عن أحوال آثار قوته بخلاف
مابه كمال النطقية * وقد يقال وهو أيضا كذلك بواسطة لان النطقية
منشأ لاعتقاد عظمة المعبود وذلك الاعتقاد منشأ للعبادة فهى أثر
للنطقية بواسطة الاعتقاد وبمنزلة الامارة عليه فجعلت مكملة للنطقية
التي بها ذلك الاعتقاد وان كانت العبادة بواسطة محبة النفع وكراهة
الضر أيضا * والحاصل ان ذلك التوزيع مبنى على العرف الظاهر ولا
شك ان العبادة لامنشأ لها في ظاهر العرف الا اعتقاد عظمة المعبود
الناشىء من القوة النطقية فاختصت بها كما اختصت الشهوية عرفا باعمال
والغضبية باعمال * وفي السيد على المواقف ان الامر بمعرفة العقائد
الدينية لتكميل المكلفين في قوتهم النظرية وتشريع الاحكام الفعلية

لتكميلهم في قوتهم العملية * فان قلت كل قوة من الثلاثة السابقة لاتخلو عن التكمل بما جعل مكملا للاخرى * قلت العبرة بأكثر الكمال وأظهره وهو على ذلك الوجه * فان قلت مسائل الاقضية والشهادات من أى قبيل * قلت جعلها في التدوين مع ربع الجنايات يقتضى أنها منها لان أكثر ما يكون فيها ويجوز انها متعلقة بالجنايات والمناكحات والمعاملات بل والعبادات أيضا فهى كالتتمة لها كلها ولذلك أخرت عنها ولم تجعل قسما خامسا * وأما مسائل العتق فالظاهر انها من قبيل المعاملات لتعلقها بالاموال كالوقف لان التصرف فيها اما لوضع اليد كالشراء والقراض والقرض أولازالتها كالبيع والوقف والعتق وختموا بها الكتب تفاولا لجعل خاتمة أمرهم العتق من النار وقد يقال أيضاً مسائله اما أن تتعلق بالتقرب الي الله تعالى وهى العبادات أو باسترباح الاموال وهى المعاملات أو بقضاء الشهوات وهى الانكحة والاطعمة أو بحفظ الانفس وهى الجنايات أو بحفظ الدين وهى السير أو بحفظ الانساب والاعراض والعقول والاموال وهى الحدود أو بفصل الخصومات بين العباد وهى الاقضية والشهادات * وفائدته العمل بمقتضى الشرع الشريف من عبادة الخالق ومعاملة الخلائق على وجه الصحة والفوز بالنجاة من النار ودخول الجنة مع الابرار لمن استمسك بعراه وعمل بمقتضاه * وفضله انه أشرف من علوم العربية ومن علم التفسير والحديث والاصول باعتبار فائدته لانها كلها وسائل اليه وان كان لها شرف عليه باعتبار موضوعها لكن الظاهر أن شرف الثمرة فوق شرف الموضوع ونسبته لما عداه انه بعد ما تقدم ذكره من العلوم التى هى وسائل اليه وبعد التوحيد لان التقليد فيه كاف بالاجماع وفي التوحيد فيه نزاع

لكن ذلك لمن أراد تحصيله عن الادلة واستنباطه منها وأما من أراد تحصيله تقليدا كما هو الجارى في هذه الاعصار المتأخرة فذلك لا يتوقف على سبق تلك العلوم بل ينبغى التعجيل به ولو قبلها مسارعة الى تصحيح العبادة والمعاملة * وواضعه الائمة المجتهدون السابقون وأولهم أبو حنيفة رضي الله عنه * وأما ما قيل ان واضعه النبي صلى الله عليه وسلم فمعناه أنه مشرعه على أن المشرع حقيقة هو الله تعالى وان كان المدار على معرفة الاحكام فهو صادق بالتفسير أيضا لكن ليس هو واضعه على أن معرفته صلى الله عليه وسلم بها لا تسمى فقها * وحكمه الوجوب العينى ان توقف عليه صحة العبادة والمعاملة والا فالكفائى الى أن يحيط بمعظم الاحكام فيكون حكمه الندب * وطريق استمداده الكتاب والسنة والاجماع والقياس مع مراعاة العربية والاصول ثم ان مجرد العمل به لا يعتبر شرعا الا بعد صحة العقائد الاسلامية لانها أساس القواعد الدينية وقد وضعوا لها فن التوحيد ولكن لما كانت تلك العقائد متقررة عند العباد وكان معظم الباعث على تدوينها قمع أهل العناد بخلاف أحكام الفقه كان الفقه أهم من التوحيد بهذا الاعتبار ولذلك أخرت مباديه وان كان ينبغى تقديم تحصيله

مبادى علم التوحيد

اعلم أن الاحكام اما شرعية واما غيرها والشرعية المأخوذة من الشرع وهو الكتاب والسنة وما ينسب اليهما كالاجماع والقياس كما يفيده السيد على المواقف والظاهر ان هذا خاص بالشرع المحمدى والا فالشرع مطلقا ما جاء به رسول من قبل الله تعالى من الاحكام وهى ثلاثة أقسام عملية وعلمية وغيرهما وهو كثير منتشر كما مر في حد الفقه والعملية

المتعلقة

المتعلقة بكيفية العمل من حيث التكليف الشرعي وتسمى فرعية وأحكاما ظاهرية والعلم بها هو علم الفقه والعلمية التى قصد بها اعتقادها فقط وتسمى اعتقادية وأصلية ويصح تسميتها أحكاما باطنية لمقابلتها الظاهرية والعلم بها هو علم التوحيد عند المتقدمين ولما كثرت الاختلافات والشبه والضلالات بين الفرق الاسلامية حتى خاضوا في القواعد الفلسفية تصدى المتأخرون لبسط أدلة تلك العقائد وتفصيلها ودفع الشبه والضلالات الواردة عليها وجعلوا المسائل المتعلقة بذلك من علم الكلام حتى قال السيد على المواقف وعبد الحكيم عليه ان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام وأما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء المحتاج اليها في صحة اعادة الاجسام بناء على أنها بجمع الاجزاء المتفرقة وانها مستلزمة لفناء هذا العالم المستلزم لجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليهما في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته وأفاد الغزالى في الاحياء ان التوحيد عبارة عن اعتقاد ثبوت الكمالات لله وسلب النقايص عنه والكلام عبارة عن الفن المشتمل على مبادى تلك العقائد وتفاصيل أدلتها * ويعرف بأنه العلم بالعقائد الدينية المكتسب من أدلتها اليقينية فالعلم هنا بمعنى مطلق الادراك أو مطلق التصديق ولو خطأ ليشمل اعتقاد المخطئ على ما يأتى وأما ارادة الملكة أو المسائل منه هنا فتحتاج الى تكلف يأباه مقام التعريف والعقائد الدينية هى الاحكام الشرعية التى يجب اعتقادها شرعاً ولا يقصد بها الا ذلك فخرج العلم بالاحكام التى ليست شرعية والعلم بالاحكام الشرعية

التى لا يجب اعتقادها والتى يجب اعتقادها والعمل بمقتضاها وهو علم الفقه فان بعض مسائله يجب اعتقاده كوجوب الصلاة بناء على شمول الفقه للاحكام القطعية والدينية المنسوبة الى دين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم لاخذها منه بناء على انه الخطابات الشرعية ونحوها أو لكونها منه بناء على أنه الاحكام الشرعية سواء كان العقل يفيدها أيضاً كوجوده تعالى أولا كسمعه وبصره * فان قلت العقائد لا اختلاف فيها بين الاديان فلم خصت هنا بالدين المحمدى * قلت أجيب بأنه لظهورها منه والتحقيق ان أل في العقائد للاستغراق وليس غير الدين المحمدى مشتملا على جميعها اذ منها ثبوت نبوته صلى الله عليه وسلم ولوازمها ومباحث الامامة وغيرها فخرجت عقائد غيره من الاديان لانها بعض العقائد المعتبرة الآن وفيه نظر لان التعريف الماهية الموجودة في كل زمن وزيادتها في بعض الازمان لا تضر كزيادة القبلة لا تقدح في علمية اسمها الا أن يقال ان الواضع لم يضع ذلك الاسم الا للعقايد المحدية فقط لا لجميع العقائد في أى ملة كانت وخرجت إلهيات الفلاسفة أيضا اذ ليست مشتملة على جميع العقائد الاسلامية وليست جميع مسائلها واجبة الاعتقاد اذ منها ما يخالف الشرع على أن ما وافقه منها ليس شرعياً بل محاذى به مقتضى العقل الصرف والمكتسب من الادلة المستنبط منها فخرج به علم الله تعالى بذلك وخرج به أيضاً علم جبريل وعلم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك لانهما بمجرد خلق الله تعالى فيهما أو بالالهام والوحى لا عن دليل ويخرج أيضاً علم أرباب الكشف بذلك لانه ليس بالاكتساب بل بازالة الحجاب وخرج به اعتقاد المقلد لتلك العقائد لانه ليس عن دليل وعلى فرض أن التقليد في قوة قياس من الشكل الاول قائل هذه

العقيدة أدى اليها رأى الامام وكل ماأدى اليه رأيه فهو واقع عندى فهو ليس يقينيا وأدلة الكلام مقيدة باليقينية وهى المنتجة لليقين ولا تكون كذلك الا اذا علمت على وجه اليقين والتفصيل ودفع الشبه عنها تخرج العلم بذلك المكتسب عن الادلة الاجمالية وهى المعجوز فيها عن دفع الشبه والشكوك لانها لا تنتج اليقين ودخل فيه علم الصحابة رضى الله عنهم لذلك لاقتدارهم على ذلك ولو لم يحصل بالفعل اصفاء بصائرهم بسبب قربهم من النبى صلى الله عليه وسلم * فان قلت كذلك النبي صلى الله عليه وسلم * قلت علمه ليس متوقفا على دليل بخلاف علمهم * فان قلت ان هذا التعريف يخرج منه علم المخالف كالمعتزلى لانه ليس علما بعقائد دينية ولا مكتسبا من أدلة يقينية * قلت هو كذلك في زعم صاحبه فكان داخلا فيه وبعض أهل السنة جعل الكلام مختصا بالعقائد التى ذهب اليها الاشعرى والماتريدى ومن حذا حذوهما لكثرة محافظتهم على مراعاة ظواهر السنة وتجنبهم عن القواعد الفلسفية فخرج علم المخالف كالمعتزلى فانه لايعد كلاما لكثرة ميلهم الى الفلسفة ومخالفتهم ظاهر السنة مع أن الكلام لابد أن يكون البحث فيه على قانون الاسلام ثم ان ظاهر هذا التعريف كما ترى لا ينطبق الا على علم الكلام عند المتقدمين لانه لا يشمل العلم بالقضايا التى هى وسائل لاثبات العقائد لانها ليست عقائد دينية بذلك المعنى لانه لا يجب اعتقادها ولا تؤخذ من الشرع اذا أمكن اثبات العقائد بغيرها اذ العقيدة الواحدة قد يكون لها أدلة متعددة وليس بعضها أولى بالاعتقاد من بعض اللهم الا أن يقال انها واجبة الاعتقاد في الجملة بأن يكون الواجب اعتقاده أحدها لا بعينه أو مايخطر بالبال عند الاستدلال أو يراد بالعقائد الدينية المعتقدات المتعلقة

بالدين سواء كانت مقصودة فيه بالذات أو بالتبع * فان قلت حينئذ يشمل الضروريات التى تنتهى اليها أدلة العقائد لانها مباد للادلة التى هى مباد للعقائد وما لا يتم الواجب شرعاً الا به فهو واجب شرعاً * قلت على تسليم انها كذلك فهى خارجة بقيد الاكتساب كما هو بين على أنه قد يقال ان كلام المتقدمين لا يشترط فيه تفصيل أدلته لعدم احتياجهم الي ذلك بل يكتفى فيه بالادلة الاجمالية بخلاف كلام المتأخرين فينبغى تطبيق ذلك التعريف عليه * ويعرف التوحيد أيضاً بأنه علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه وحمل العلم هنا على الملكة أو على المعلومات أقل تكلفاً من حمله على ذلك فيهما والمراد الاقتدار بالفعل بأن يكون عنده جميع الاسباب والشرائط بحقائقها تفصيلا الكافية في الوصول الى ذلك الاثبات بخصوصه فخرج العلم بالقوانين المنطقية لانه لا يقتدر معه بالفعل على ذلك لانه لا يلزم منه حضورها حقائق الدلائل عند الشخص بل حضور صورها وأحكامها الكلية كما انه لا يلزم من علم أصول الفقه الاقتدار على علم الفقه لعدم الوقوف على نفس أدلته التفصيلية وان وقف على كيفيتها اجمالا وهذا مراد من قال المراد الاقتدار التام لان الاقتدار هو الاستعداد بالاسباب والشرائط والمنطقى وان حضر عنده أحكام صور الدلائل وموادها لكن لم يحضر عنده ذات الدلائل وصورها هى الاشكال وموادها هى المقدمات وخرج علم الجدل أيضاً وهو علم يتوصل به الى حفظ أى وضع يراد ولو باطلا وهدم أى وضع يراد ولو حقاً سواء كان حكما شرعيا أو غيره لانه لا يلزم منه حضور جميع دلائل العقائد عند الشخص العالم به وان سلم فليس مختصا بها وخرج علم الخلاف وهو علم يتوصل به الى حفظ رأى امام من

الائمة

الائمة أو هدمه في الاحكام الشرعية لان المقصود منه اثبات مذهب الامام لاثبات الحكم في نفس الامر ولانه لايختص بالعقائد ومر عن الغزالى ان علم الجدل فرع من علم الكلام كما أن علم الخلاف فرع عن الفقه وخرج المجموع المركب من الكلام وغيره كالنحو اذ المراد ماله مدخل في الاقتدار وان سلم خلافه فقيد الوحدة معتبر في العلم كما صرح به عبد الحكيم في أوائل حاشيته على القطب أى علم واحد يقتدر معه على ذلك والمراد باثبات العقائد اثباتها على الغير والزامه اياها لا تحصيلها عند النفس واثباتها فيها لانه يلزم منه أن يكون علم الكلام علما آخر غير العلم بالعقائد وان علم العقائد ثمرة له وليس كذلك ويمكن دفعه بأن يراد بالعلم المسائل المدللة ولا شك أن من طالعها ووقف على أدلتها حصل له العلم بالعقائد فهو ثمرته بهذا المعنى وعلى تقدير حمله على مطلق الادراك أو على التصديقات فهو معتبر مع قطع النظر عن خصوصية المحل والثمرة هى الاثبات الجزئى القائم بالمحل المخصوص ولو حمل على ملكة الاستحضار فالامر ظاهر وأما حمله على ملكة الاستحصال فلا يصار اليه الالضرورة كما مر في بحث المسائل * وقال بعضهم المراد بالاثبات استنباط جزئيات العقائد من كلياتها ليخرج ما عداه من العلوم ويرد عليه انه يخرج منه العقائد الجزئية كالله واحد مع أنها معظم المقصود منه * وقيل المراد باثباتها تقريرها في النفس بحيث لا تزلزلها شبه المبطلين وخرج علم الله تعالى اما على أن الاثبات بمعنى التحصيل والاكتساب فالامر ظاهر لان علم الله حاصل لا محصل وكذا لو أريد به الاستحضار لان علم الله حاضر فلا يستحضر وأما على أن المراد به الاثبات على الغير فاما لان المراد العلم الحادث واما لان الاقتدار يشعر بالتكلف وهو محال في جانبه تعالى

وأما على أن المراد به التقرير فلانه انما يمكن فيما يقبل التفاوت وعلمه تعالى لا يقبل التفاوت وأما علم جبريل والنبي صلى الله عليه وسلم فاخراجهما على أن المراد به الاكتساب ظاهر أيضاً لانهما بطريق الالهام والوحي كما مر وأما على غيره فلا مخرج لهما الا اذا أريد بالعلم المسائل المدللة أو التصديق بها الناشئ عن الدلائل أو الملكة الناشئة عن ذلك لان علمهما ليس مكتسبا عن دليل ويمكن اخراجهما بحمل الاقتدار على الاقتدار المكتسب لان اقتدارهما ليس كذلك وكذا يقال في علم أرباب الكشف * وأما علم العقائد قبل الدين المحمدى وعلم الالهيات الفلسفية فهما خارجان بما مر ثم ان المراد بالحجج والشبه ما كان كذلك في زعم المستدل وان كان ليس كذلك في الواقع فيدخل في الكلام علم المخالف كالمعتزلى لان ما كان شبهته عند غيره فهو حجة عنده وبالعكس وهذا التعريف كما ترى منطبق على علم الكلام عند المتأخرين لانه يشمل العلم بالقضايا التى هى وسائل للعقائد كمباحث الاعراض والجواهر بل لا يشمل العقائد الا بتأويل كما مر لكن يمكن تطبيقه على كلام المتقدمين أيضاً لان الاقتدار على اثبات العقائد على الغير يحصل مع العلم بالعقائد عن أدلتها اللهم الا أن يراد بالعلم الواقع جنسافيه جميع ما يقتدر معه على ذلك لا أى علم يقتدر معه عليه ولا شك أن العلم بالعقائد ليس جميع ما يقتدر معه على ذلك بل بعضه أو يقال ان كلام المتأخرين لا يشترط فيه تفصيل الادلة بالفعل وحينئذ لا يحصل معه الاقتدار على ذلك بالفعل لانه لا يكون الا عند حضور الادلة مفصلة بالفعل * فان قلت ما تقول في الضروريات التى تنتهى اليها المبادى فانها داخلة في التعريف لا سيما على ارادة العموم الشمولى لانها مبادى المبادى التى يترتب

عليها

عليها الاقتدار فلها مدخل فيه * قلت لا يخرجها الا حمل العلم الناشئ عن دليل كامر فينبغي المصير اليه * فان قلت تخرج القضايا التي هي أدلة للعقائد قلت الاستناد فيها الى الضروريات هو الاستدلال بها عليها فلا تخرج * فان قلت بعض أدلة العقائد اقناعى * قلت باستناده الى الشرع المقطوع بحقيته يكون بمنزلة ما ينتهي الى الضروري * فان قلت اذا كانت بعض مسائله مبادي للبعض الآخر فلم جعلت منه * قلت كثير من العلوم ما بعض مسائله كذلك كانتاج الشكل الاول في المنطق فانه مبدأ لانتاج غيره من الاشكال ولا مشاحة في الاصطلاح * ويعرف أيضاً بأنه علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات في المبدإ والمعاد فيبحث عن ذاته تعالى بأنه موجود قديم مخالف للحوادث وعن صفاته من حيث انها واجبة للذات أو جائزة قديمة أو حادثة كصفات الافعال الى غير ذلك من التقسيمات وينبغي تقييد البحث بكونه على قانون الاسلام كامر ليكون كتعريفه بأنه علم يعرف به أحوال الواجب وأحوال الممكنات في المبدإ والمعاد على قانون الاسلام والمراد بأحوال الواجب ما يعم صفاته الثبوتية كالوجود والسلبية كالقدم وأفعاله في الدنيا كاحداث العالم وفي الآخرة كحشر الاجساد وأحكامه فيهما أيضاً كوجوب بعث الرسل ونصب الامام عليه تعالى وعدم وجوبه وكوجوب الثواب والعقاب عليه تعالى وعدم وجوبه وبهذا علم أن المراد البحث عن أفعاله تعالى على الاجمال فخرجت أفعاله تعالى الجزئية اليومية في الدنيا والآخرة فلا يبحث في هذا العلم عنها لانها لا تحيط بها الطاقة البشرية ومفهوم الواجب هنا أعم من ذاته تعالي فيما قبله والمراد بأحوال الممكنات أحوالها التي تلحقها من حيث بدؤها واعادتها كاحتياجها

الى الواجب وانها حادثة عنه بالاختيار لا بالتعليل مثلا وكصحة اعادة الاجسام وصحة الخلود على الدوام والمراد بقانون الاسلام القواعد التى تبنى عليها الاحكام الشرعية مثل كون القديم الاول مؤثرا بالاختيار وكون الواحد تصدر عنه الكثرة وكون السماء يجوز خرقها والتئامها وكون الملك يصح نزوله منها وكون العالم مسبوقا بالعدم وملحوقا بالفنا ونحو ذلك مما اتفق عليه جميع الفرق الاسلامية وان خالف فيه غيرهم ويجوز أن يراد بقانون الاسلام الكتاب والسنة وما يناسبهما والاحكام المستفادة من ذلك فالمعنى أنه يجب أن يكون البحث عن تلك الاحوال مطابقا لما يستفاد من الشرع الشريف بحيث لوادى العقل الى ما يخالفه لا يكون مقبولا لظهور انه غلب عليه الوهم وعلى كل حال خرجت الالهيات والطبيعيات الحكمية فانها لا يحاذى بها قانون الاسلام وهذان التعريفان منطبقات على كلام المتأخرين ويمكن تطبيقهما على كلام المتقدمين بتخصيص قانون الاسلام * ويعرف أيضاً بأنه علم يبحث فيه عن أحوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية ومن أفعاله المتعلقة بأمر الدنيا والآخرة لكن ظاهر هذا التعريف لا يشمل البحث عن أحوال الممكنات كما شمله ما قبله وتكلف بعض المحققين ارجاع ما قبله اليه بأن يراد بالممكنات الافعال الدنيوية والأخروية فهى من أحوال الواجب وعلى هذا فأحوال الممكنات جوازها عليه تعالى أو مقابله ويكون تعريفا لكلام المتقدمين وكذا لو عرف بأنه علم يبحث فيه عن صفات الله تعالى ورسله فانه يمكن ارجاعه الى البحث عن أحوال الصانع ويكون كذلك ثم ان التعاريف الثلاثة التى قبل هذا لا تشمل مباحث الرسل الا بتكلف كادخالها في صفاته تعالى من حيث أن الارسال من صفات

الافعال او في أحوال الممكنات فتدبر * وموضوعه الموجود من حيث هو موجود باعتبار انه يبحث فيه عن أحواله لاثبات العقائد الدينية وبهذا الاعتبار غاير موضوع الالهيات الحكمية والطبيعيات فانه الموجود من حيث هو موجود لا بهذا الاعتبار بل باعتبار ما هو عليه في الواقع * فان قيل اذا كان الموضوع هو الموجود كان وجوده مسلما قبل البحث عن عوارضه لاخذه في مفهومه مع انه قد بحث في هذا العلم عن وجود الصانع وهو من موضوعه * قلت أجيب بأن المبحوث عنه هنا هو وجوده المقيد بالوجوب وهذا بخصوصه ليس داخلا في مفهوم الموجود وفيه نظر لانه يؤول الى كون البحث عن وجوب الوجود لا عن الوجود وقد يمنع * فان قيل قد يبحث في هذا العلم عن أحوال أشياء لا باعتبار وجودها كاحوال النظر مثل كونه يفيد العلم مطلقا أم لا وكونه يحتاج اليه في التصورات والتصديقات أو في التصديقات فقط وكاحوال الدليل مثل كون وجه دلالته نفس المدلول أم لا وكونه يلزم من وجوده وجود المدلول خارجا ولا يلزم من انتفائه خارجا نفي المدلول فان نحو هذه الاحكام ثابتة لهما وان لم يوجد في الخارج وقد يبحث فيه عن أحوال الحال عند من يقول بأنه واسطة بين الموجود والمعدوم مثل كونه مستلزما للمعنى موجودو كونه ذاتيا ومعنويا وكونه قديما وحادثا وقد يبحث فيه عن أحوال المعدوم مثل استحالة الشريك وجواز وجود المعدوم الممكن * قلت أجيب بأن تلك المباحث بعضها من قبيل المبادى لمسائل الفن وليست منها كمسائل النظر والدليل وبعضها لواحق ومكملات كمباحث الحال والمعدوم وفيه ان هذا انما يجئ على طريقة المتقدمين الذين لا يجعلون مبادى هذا الفن منه وقد يدفع بأن مسائل النظر مبادى

المبادى التى هى منه عند المتأخرين * وأجيب أيضاً بأن بعض المتكلمين يثبت الوجود الذهنى فيكون الموجود شاملا للموجود في الذهن وهذه الاشياء موجودة ذهنا وفيه انه كيف يصح أن يكون الموضوع عند المتكلمين مبنيا على ما ذهب اليه بعضهم ولذلك ذهب بعض الافاضل وتبعه كثير من المحققين الى أن موضوعه المعلوم من حيث يبحث عن أحواله لاثبات العقائد الدينية وهذا يشمل البحث عن أحوال الواجب جل شأنه وعن أحوال الممكنات ولو معدومة وعن أحوال المعدومات ولو مستحيلة وعن أحوال الحال المتوسط بين الموجود والمعدوم لاجل اعتقاد الاحكام الشرعية في النفس والزام الغير اياها * فان قيل موضوع الفن يجب أن يكون مسلم الثبوت قبل البحث عن عوارضه فلا يبحث فيه عن وجوده وقد يبحث في هذا الفن عن وجود بعض موضوعه كوجوده تعالى قلت الممنوع هو بيان وجود الموضوع لا بيان وجود جزئى من جزئياته * فان قلت موضوع الكلام على كلا القولين يشمل موضوع الاصول لانه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهذه يصدق عليها الموجود والمعلوم من حيث انها يثبت بها بعض العقايد * قلت انما جعلت موضوعا للاصول من حيث انها يثبت بها الاحكام الفرعية فلا ينافي انها من موضوع الكلام من حيث انها يثبت بها بعض العقائد الدينية فتكون مباحثها مشتركة بين الفنين بالاعتبارين السابقين * وقيل موضوعه ذات الله تعالى اذ يبحث فيه عن صفاته تعالى وعن أفعاله كاحداث العالم وحشر الاجساد وعن أحكامه مثل كون بعث الرسل واجبا عليه أولا وكون نصب الامام واجبا عليه أولا وبهذا الاعتبار يشمل العقائد كلها عقليات وسمعيات * فان قلت أورد عليه بعض المحققين ان موضوع العلم

لا يبين

لا يبين فيه وجوده لان اثبات الاعراض الذاتية له متوقف على وجوده فلا يكون وجوده عرضا ذاتيا والا لزم توقف الشيء على نفسه وأيضاً ان كان المبحوث عنه الوجود المطلق فهو متحقق في الموجودات بأسرها فلا يكون عرضا ذاتيا للذات الاقدس بل غريبا وان كان وجوده الجزئي فالجزئي لا يحمل على الجزئي * قلت أجيب بمنع لزوم توقف الشيء على نفسه وقد يمنع كونه غريبا عند من يجعل العارض لجزء الماهية الاعم منها ذاتيا لان هذا عارض لما هو بمنزلة الجزء الاعم والا فالذات الاقدس بسيط احدى لا يتجزأ * وأجيب أيضاً بمنع عدم صحة حمل الجزئي على الجزئي ولو سلم فالمحمول مطلق الوجود المقيد بالوجوب وهذا كلي مخصوص على أن هذا يرد على ما اختاره ذلك المورد من أن موضوعه هو المعلوم لانا ننقل الكلام الى مسئلة البحث عن وجوده تعالى ونجرى فيها ذلك الايراد بالنسبة الى موضوعها هي فيحتاج الى دفعه بما مر أو نحوه * فان قلت كثير من مسائله ما يجعل موضوعه غير ذات الله تعالى كالمسائل التي يبحث فيها عن أحوال الرسل حتى انه ربما قيل ان موضوعه ذات الله تعالى وذات الرسل * قلت يمكن ارجاعها الى أن يكون موضوعها ذاته تعالى بالتأويل * فان قلت كثير منها يتعسر ارجاعه الى ذلك * قلت لعل هذا جار على طريقة المتقدمين من عدم دخولها في الكلام والا فالتأويل لا بد منه وان كان بعيدا ومن ثم قال بعض المحققين موضوعه ذات الله والممكنات من حيث استنادها اليه تعالى * فان قلت كثير من مسائله ما موضوعه صفات الله تعالى كمباحث الصفات من حيث انها تنقسم الى ذاتية وفعلية وقديمة وحادثة وعامة التعلق وخاصة التعلق وهذا ليس من موضوع الفن على كل قول من الاقوال السابقة

* قلت يمكن انه مبنى على ما يفيده كلام بعضهم من انه يجوز أن يكون موضوع بعض مسائل الفن عرضا ذاتيا من عوارض موضوعه أو من عوارض جزئيات موضوعه حتى انه مثل لذلك بقولهم في مسائل النحو الاعراب اما لفظي واما معنوى مع أن الاعراب هو نفس العرض الذاتى لموضوع النحو وهو الكلمات العربية وأما لو بنينا على ما اشتهر من أن موضوع مسائل الفن لابد أن يكون صادقا عليه موضوع الفن فلا بد في مثل ذلك من التأويل ومن سلك طريق الايضاح والتسهيل قال موضوعه ذات الله وصفاته والممكنات من حيث مبدؤها ومعادها هذا * وقيل موضوعه ماهيات الممكنات من حيث دلالتها على ما يجب للاله عز وجل وفيه انه لا يشمل أكثر مباحث العقائد كالمتعلقة بذاته تعالى الا ان أريد بها الممكنات بالامكان العام * وقيل موضوعه أقسام الحكم العقلى وهى الوجوب والاستحالة والجواز وهذا خروج عن القوانين التى قرروها في مباحث الموضوع بالمرة اللهم الا أن يقال انه جار على أن علماء الشريعة لايلتزمون مثل تلك التدقيقات الحكمية والمدار عندهم على رجوع مسائل الفن الى ضابط يضبطها اياكان ولا شك ان مسائل الكلام كلها راجعة الى ذلك وينبغى تقييده بكونه على قانون الاسلام * ومسائله على طريقة المتقدمين اما أن تكون باحثة عن أحواله تعالى واما عن أحوال غيره وهذه اما أن تكون باحثة عن أحوال الرسل عليهم الصلاة والسلام واما عن أحوال الممكنات في المبدإ والمعاد شرعاً وعلى طريقة المتأخرين اما أن تكون مبادى واما أن تكون مقاصد والاولى اما أن تكون باحثة عن أحوال الامور الشاملة للجواهر والاعراض وغيرهما كالدليل والنظر فيه على ما مر والحال والوجود

والامكان

والامكان والعلة والمعلول واما عن أحوال الاعراض واما عن أحوال الجواهر والثانية اما أن تكون باحثة عن أحواله تعالى واما عن أحوال غيره كالرسل واليوم الآخر * فان قلت قد يذكر فيه مسائل باحثة عن أحوال أفعال المكلفين كمسئلة نصب الامام ومسئلة التقليد * قلت اشهر الجواب عن ذلك بأن هذه من فن الفقه وانما ذكرت في هذا الفن لكثرة الخلاف وانتشار النزاع فيها بين الفرق الاسلامية كمعظم مسائل الكلام فادرجت فيه وان لم تكن منه وتقدمت الاشارة في مبادى الفقه الى انه يمكن ارجاع كثير منها الى مسائل الكلام بالتأويل والائمة نواب الرسل فكانت الامامة تابعة للنبوات وفي النزهة من كتب الطب لداود الانطاكي ان موضوع العلم الالهى ذات الواجب على الاصح من أقوال ثلاثة وانه ناظر في المجرد عن العلائق وان أنواعه خمسة عند المتقدمين الاول الامور العامة كالعلة والوحدة والوجود والعدم ونظايرها * والثانى مبادى الموجودات * والثالث اثبات الصانع وما يصح له ويمتنع عليه * والرابع تقسيم المجردات * والخامس حال النفس بعد المفارقة زاد أهل الاسلام نوعاً * سادسا سموه السمعيات وهو مباحث النبوة والمعاد وأول من زاده الشيخ وزادت المعتزلة مباحث العدل المعروفة عند الاشاعرة بالافعال وزادت الامامية من الشيعة مبحث الامامة وأول من أدخله ابن نوبخت في الياقوتة ثم تبعهم أهل السنة وغيرهم وتوسعوا فضموا اليه التصوف ومباحث الآجال والارزاق اه ومراده بالعلم الالهى الحكمة الالهية وبالمتقدمين المتقدمين على الاسلام ثم اذا علمت ان بعض مسائله يبحث فيها عن أحوال ذاته تعالى بخصوصها بل هى أهم مسائله وبعضها يبحث فيه عن أحوال غيره كالممكنات على

سبيل الاجمال علمت ان بعض مسائله جزئية وبعضها كلية وانه ملفق من القسمين على خلاف الغالب في العلوم وأما تأويل الجزئية بكلية كان يقال ان قولهم الله موجود معناه الواجب موجود والله قادر معناه الواجب فهو قادر تكلف لاداعي اليه في هذا الفن لانه ليس المقصود منه أن يكون قانونا كليا يعرف منه أحوال الجزئيات بل معظم المقصود منه بالذات من أول الامر هو معرفة أحوال الذات الاقدس جل شأنه على انه لا يتم في بعض السمعيات كوجود الجنة والنار وخلافة أبي بكر وعمر * وفائدته منها تحلية الايمان بالايقان ومنها الاقتدار على ارشاد المسترشدين والزام المعاندين ومنها صحة العمل بالاحكام الشرعية العملية لان التصديق بها والعمل بمقتضاها متوقف عليه فانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قادر مرسل للرسل منزل للكتب لم يثبت شئ من الكتاب والسنة ولا غيرهما مما هو مدار الاحكام العملية وأكبر فوائده ونهاية مقاصده الفوز بسعادة الدارين فانه المقصود بالذات وما عداه وسائل وآلات * فان قلت سعادة دار الدنيا انما تترتب على الاحكام العملية * قلت وهي لا تثبت الا اذا ثبتت الاحكام الاعتقادية * وفضله انه أشرف جميع العلوم لاشتماله على جميع جهات الشرف لان فائدته أنفع الفوائد * وموضوعه أعم الموضوعات وأشرفها لاشتماله على ذات البارى عز وجل وادلته أقوى الادلة بالنسبة لباقي العلوم الاسلامية بل بالنسبة لما عداه من العلوم لتأيد أدلته العقلية بالادلة السمعية * ونسبته لما عداه من العلوم التقدم عليها لانه أهم الجميع لانه مدار الايمان * واسمه التوحيد لان أهم مقاصده توحيد البارى جل شأنه والكلام لان أهم مباحثه وأعظمها نزاعاً بين الفرق الاسلامية هو مبحث كلامه تعالى

أولا

أولانه يلزمه كثرة الجدال وادارة الكلام بين الجانبين وفي الاحياء للغزالى كانوا يقولون فلان عالم لمن عرف علم الباطن وفلان متكلم لمن عرف الجدال في العقائد وأصول الدين لابتناء الاحكام الشرعية الفرعية عليه لانه لو لم يثبت الصانع بصفاته لم تثبت رسالة ولا ديانة * وواضعه قيل أبو حنيفة وسماه الفقه الاكبر * وقيل مالك بن أنس وألف فيه رسالة * وقيل لما كثرت الفتن أمر المنصور بوضع كتب لازالتها وأما تكلم عمر بن الخطاب رضى الله عنه في التوحيد فلم يكن على سبيل التدوين وما اشتهران واضعه أبوالحسن الاشعرى ومتابعوه وأبو منصور الماتريدى ومتابعوه فلعله مبنى على عدم شموله لعلم المخالف كالمعتزلى ولاشك انهما هما اللذان قاما في أول القرن الرابع كما قيل باثبات العقائد الموافقة لظواهر السنة وتحقيق أدلتها ودفع الشبه الواردة عليها من طرف المخالفين ولكن الفرق بينه وبين الفقه بعيد التأثير الا أن يقال لما كانت شبه المخالف في الكلام سارية اليه من الفلسفة لم يعتد بعلمه بخلاف الائمة في الفقه وأيضاً المصيب في العقليات واحد فقط بخلاف غيرها ولكن المقران علم المخالف داخل * وحكمه الوجوب العينى على كل مكلف بناء على عدم الاكتفاء بالتقليد في معرفة العقائد اما على الاكتفاء به فحكم الاشتغال بأدلته على وجه الاجمال بحيث يحصل له العلم بالعقيدة عن دليلها الوجوب العينى أيضاً اما على وجه التفصيل بحيث يمكنه تقرير الدليل ودفع الشبه التى ترد عليه فحكمه الوجوب الكفائى حتى يتبحر فيه ثم الندب بعد ذلك * وأما الطعن في الاشتغال به فلعله بالنسبة المشتمل على شبه الزيغ والضلال في حق من لم يتمكن من العقائد الاسلامية والا فليس بشئ وان وقع من السنوسى وفي الدسوقى على شرح السنوسى ان معرفة

العقائد ولو بالدليل الاجمالى وهو المعجوز عن تقريره ودفع شبهه فرض عين ومعرفتها بالدليل التفصيلى وهو المقدور على تقريره ودفع شبهه فرض كفاية ومن لم يوجب المعرفة بأن اكتفى بالتقليد في صحة الايمان ودفع الاثم لا ينفي وجوبها الكفائى اه ملخصاً وفيه أيضا عن اللقانى ان كلام الاوائل كان مقصورا على الالهيات والسمعيات والنبوات فلما حدثت طوائف المبتدعة وأوردوا شبها على ماقرره الاوائل وخلطوها بقواعد الفلسفة تصدى المتأخرون لدفعها فاضطروا لادراجها في كتبهم ليتمكنوا من ردها وذلك لا يقدح فيهم ولا في تعاطى كتبهم لمن يميز بين الخبيث والطيب اه ملخصا * وطريق استمداده الادلة العقلية والكتاب و السنة والاجماع ولما كان الذهن في العلوم قد يخطى وفي فهم خفياتها قد يبطى احتاج الى ما يعصمه عن ذلك وهو علم المنطق فهو خادم لما عداه من العلوم وقد يستغنى عنه بجودة الذهن وكمال القريحة ولذا أخر الى ما هنا

مبادى علم المنطق

اعلم أن الانسان اذا أدرك اشخاص الموجودات الخارجية سواء كانت من الجواهر أو الاعراض وتأمل فيها وجدها تارة تشترك في بعض الامور وتارة تفترق فالامور التى اشتركت فيها طائفة من الافراد بحيث تكون متحققة في كل فرد منها اما أن تكون منتزعة من افراد لا تحقق تلك الافراد الا بها كالحيوانية لافراد الحيوان وهى طبائع تلك الافراد الموجودة في الخارج وحقائقها واما أن تكون منتزعة من افراد تتحقق بدونها كالمشى لافراد الحيوان وهى عوارضها العارضة لها زيادة على حقيقتها لكنها وان كانت عوارض لما يتحقق بدونها فهى طبائع

لافراد

لافراد أنفسها فمفهوم المشى عارض للحيوان لكنه طبيعة لمشى زيد ومشى عمرو مثلا فكل كلى طبيعة لافراده والاختلاف انما هو بحسب الانتزاع فتارة من افراده وتارة من معروضها وعلى كل حال فهى أول ما تدركه النفس وتعقله منتزعاً من الموجودات الخارجية ولهذا تسمى المعقولات الاولى واما نفس الاشخاص فانما تدركها أولا الحواس لا النفس على ما مر في أوائل مبحث العلم واختلف في تلك المعقولات الاولى هل هى موجودة في الخارج أيضاً لانها جزء الاشخاص الموجودة فى الخارج أولا وجود لها الا في الذهن لان الموجود في الخارج لا يقبل الاشتراك وفي حواشي العطار على الخبيصى ان القول بوجود الكلى الطبيعى خارجا هو رأى المتقدمين وهو مبنى على الاشخاص مركبة من الماهية الكلية والمشخصات العارضة لها والقول بعدمه رأى المتأخرين وهو مبنى على أن الاشخاص بسيطة خارجا ينتزع العقل منها أمورا كلية فان كان انتزاعها باعتبار ذوات الاشخاص سميت ذاتية وان كان باعتبار أمر خارج سميت عرضية وصحة حمل الجزئى على الكلى مبنية على الاول دون الثانى اهـ ملخصا من مواضع وأما حمل الجزئى على الجزئى فيرجع الى حمل الكلى عليه لانه لابد من المغايرة بينهما بالاعتبار لعدم تصور النسبة بين الشئ ونفسه وحينئذ يؤول حاصل الحمل الى أن الذات المعنون عنه بالاعتبار الاول محمول عليه الاعتبار الثانى كما في عبد الحكيم على القطب * فان قلت قد تشترك الاشخاص الخارجية في أمور محسوسة موجودة في الخارج قطعا كالبياض المتحقق في كل جسم أبيض فليس كل مشترك معقولا * قلت البياض المحسوس المتحقق في هذا الجسم غير البياض المحسوس المتحقق في ذلك الجسم فلم يقع

اشتراك في ذلك المحسوس وانما الاشتراك في مفهوم البياض وهو اللون المفرق للبصر وهذا المفهوم الكلى كما يتحقق في هذا الابيض يتحققه بعينيه في ذلك الابيض وليس محسوسا ثم اذا استحضر الانسان تلك المعقولات الاولى في مرآة نفسه وتأمل فيها وجدها أيضا تارة تشترك في بعض المفاهيم وتارة تفترق فالمفاهيم التى تشترك فيها تلك المعقولات ليست داخلة في حقائق الافراد الخارجية ولا عارضة لتلك الافراد وان كانت مفاهيم متحققة في الذهن عارضة للمعقولات الاولى منتزعة منها على قياس انتزاع المعقولات الاولى من الاشخاص الخارجية وفي وجودها في الخارج خلاف أيضا على ما يفيده كلام الشمسية ولا يمكن تعقلها الا بعد تعقل طبائع الموجودات كما لا يمكن تعقل الطبائع الا بعد ادراك الموجودات ولهذا تسمى المعقولات الثانية * فان قلت انا نجد مفهوم الانسان ومفهوم الاسد يشتركان في الحيوان كما تشترك فيه افرادهما فيكون من المعقولات الثانية لانتزاعه من عدة مفاهيم كلية * قلت كل ما تحقق اشتراك الافراد الخارجية فيه فهو من الاولى ولا يكون من الثانية الا ما اختص بالمفاهيم الذهنية دون الافراد الخارجية على أن الحيوان داخل في حقيقة تلك المفاهيم بلا نزاع بخلاف الثانية بالنسبة للاولى بل نقول ان الحيوان ليس بعارض لمفهوم الانسان والاسد لان المعتبر في عروض المعقولات الثانية للاولى عروضها لها باعتبار الوجود الذهنى ومفهوم الانسان والاسد باعتبار وجوده الذهنى لا يصدق عليه انه حيوان لانه من قبيل الكيف فتدبر * فان قلت قد عدوا الشيئية والوجود والامكان والوجوب منها مع انها تشترك فيها الافراد الخارجية * قلت المراد أن لا يكون وجود معروضها في الخارج شرطاً

لعروضها

لمروضها له والوجود وما معه كذلك لا يعرض لمعروضه باعتبار وجود معروضه خارجا والا كان قبل الوجود وجود خارجي وبالجملة فالمعتبر في المعقولات الثانية ان تكون عوارض لما لحقته وأن لا يحاذى بها افراد خارجية لا لانفسها ولا لمعرضاتها ولا شك أن الوجود وما معه ليس داخلا في حقيقة الماهية المتصفة به بل عارض لها وليس عارضا لوجود خارجي فان تخلف الامر الاول كما في بحر من زئبق فانه داخل في حقيقة افراده أو الامر الثانى كما في الاضافات فان وجود معروضها في الخارج شرط لعروضها له حتى عند من يجعلها أمورا اعتبارية فهي من المعقولات الاولى وستأتى زيادة تحقيق لذلك ثم ان العقل ينتزع من المعقولات الثانية أيضاً معقولات ثالثة ومن الثالثة رابعة وهكذا وكثير ما يراد بالمعقولات الثانية جميع ما بعد الاولى مثلا اذا أدركنا افراد الانسان كزيد وعمرو وبكر وخالد وجدناها كلها تشترك في مفهوم الانسان وهو الحيوان الناطق وتشترك أيضا في مفهوم الضاحك فاذا استحضرنا معها افراد الفرس والاسد وجدنا الكل يشترك في الحيوان وفي الماشى فاذا استحضرنا مع ذلك افراد النبات والجماد وجدنا الكل يشترك في الجسم وفي المتحيز ثم اذا استحضرنا مفهوم الانسان والضاحك والحيوان والماشى والجسم والمتحيز التى هي طبائع للافراد المشتركة فيها أو عوارض لها وجدناها أيضا تشترك في أن كل واحد منها كلى وفي أن كل واحد منها ان لم يكن خارجا عن الماهية التى نفرضها فهو ذاتى لها وان كان خارجا عنها عارضا لها فهو عرضى لها وتشترك في أن كلا منها ان كان جزأ من الماهية يوجد فيها وفي غيرها فهو الجنس أو لا يوجد الا فيها فهو الفصل وان كان تمام الماهية فهو النوع وان كان خارجا عن

الماهية عارضا لها ولغيرها فهو العرض العام أو عارضا لها فقط فهو الخاصة فتلك الطبائع والعوارض للاشخاص الخارجية هى من المعقولات الاولى والكلى والذاتى والعرضى والجنس والفصل والنوع والعرض العام والخاصة من المعقولات الثانية ثم اذا حملت على بعض المفاهيم بعضها كان هناك قضايا بعدد الاحكام فاذا تأملتها وجدتها أيضا تشترك في بعض المفاهيم كمفهوم القضية وتفترق في بعضها كمفهوم الحملية فانه خاص بطائفة من القضايا وكمفهوم الشرطية فانه خاص بطائفة أخرى منها وان اشتركت كل طائفة منها فيما اختص بها واذا ركبت بعض تلك القضايا مع بعض وتأملت في تلك التراكيب الكبرى وجدتها أيضاً تشترك في بعض المفاهيم كمفهوم القياس وتفترق في بعضها كمفهوم الحملى فانه خاص بالمركب من الحمليات وان اشتركت فيه افراد ذلك المركب منها وكمفهوم الشرطى كذلك وكمفهوم الاستقراء فانه تشترك فيه افراد المركب من قضايا حكم فيها على جزئيات مندرجة تحت كلى بحكم واحد ليحكم به عليه ولا شك ان تلك التراكيب لاتحقق لها الا في الذهن فهى من المعقولات الاولى وتلك المفاهيم المشتركة بينها انما تصدق عليها ولا تصدق على أمر في الخارج فتكون من المعقولات الثانية قال شارح المطالع الوجود على نحوين في الخارج وفي الذهن وكما ان الاشياء اذا كانت موجودة في الخارج يعرض لها في الوجود الخارجى عوارض مثل السواد والبياض والحركة والسكون كذلك اذا تمثلت في العقل عرض لها من حيث هى متمثلة في العقل عوارض لايحاذى بها أمر في الخارج كالكلية والجزئية فهى المسماة بالمعقولات الثانية لانها في المرتبة الثانية من التعقل ثم صرح بما يفيد ان الذاتى والعرضى والنوع والجنس والفصل

والخاصة

والخاصة والعرض العام والحد والرسم والحملية والشرطية والقياس والاستقراء والتمثيل كلها معقولات ثانية والحاصل ان المعقولات الاولى هى المفاهيم التى يحاذى بكل منها افراد لو وجدت كانت في الخارج فتشمل طبائع الاعراض وان كان تعقلها بعد تعقل معروضاتها ومتوقفا عليه وتشمل المعدومات كبحر من زئبق وشريك البارى فان افراد كل منها لو وجدت كانت في الخارج وان لم توجد بالفعل والمعقولات الثانية هى المفاهيم التى لا يحاذى بكل منها الافراد لا تتحقق الا في الذهن فلا تشمل الاعراض وان كان تعقلها في الدرجة الثانية ولا المعدومات وان لم تحقق في الخارج بالفعل وهى بهذا المعنى تشمل المعقولات الثانية التى يحاذى بها المعقولات الاولى وتشمل المعقولات الثالثة التى يحاذى بها الثانية والرابعة التى يحاذى بها الثالثة وهكذا وقد يختص كل منها باسم مرتبته * وقال السيد في شرح المواقف ان المعقولات الثانية هى العوارض التى لا تعرض للماهية الا باعتبار وجودها في الذهن والحكم بها على الماهية يتوقف على تصور صورتها الحاصلة في الذهن مرة ثانية فافاد أيضاً أن المعقولات الثانية لا يحكم بها الا على ما في الذهن بخلاف المعقولات الاولى فانها يحكم بها على ما في الخارج * فان قلت تقدم ان الجزئية من المعقولات الثانية مع انها يصح حملها على ما في الخارج كقولنا زيد جزئى * قلت نقل العطار في حواشى الخبيصى عن السيد ان مناط الكلية والجزئية هو الوجود الذهنى ومن المعلوم ان الجزئى يقابل الكلى فهما متكافئان لانهما من قبيل واحد ومفهوم الكلى لا يحمل الا على ما في الذهن فكذلك مفهوم الجزئى لا يصح حمله الا على مفهوم ذهنى فقولنا زيد جزئى يجب أن يكون الجزئى فيه محمولا على مفهوم

زيد القائم بالذهن المانع تصوره من وقوع الشركة فيه وهو الذات المعينة ذهنا لا على ذات زيد وشخصه الموجود في الخارج ويؤخذ من حاشية الكانقرى على ايساغوجي جواب آخر حيث قال وما اشتهر من أن كل ما وجد في الخارج فهو جزئي فليس على حقيقته بل مجاز عقلي من قبيل اسناد حال المفهوم الى ذى المفهوم اه بنوع تصرف على انه ذكر السيد على القطب أن ذكر الجزئية استطرادى وعليه فلا اشكال الا أن يقال ان كونه استطراديا بالنسبة لعدم نفع الجزئي في الايصال الى مطلوب مجهول الذى هو مدار المنطق لانه لا يلزم من العلم به العلم بغيره كما في حواشى العطار على الخبيصى فلا ينافي أنه من المعقولات الثانية فالجواب ما تقدم وكذا يقال في حمل الكلي على طبائع الموجودات بناء على القول بوجود تلك الطبائع خارجا بأن يقال عروض الكلية لها انما هو باعتبار مفهوماتها الذهنية لا حقائقها الخارجية * فان قلت ماهو التقابل بين الكلى والجزئي * قلت في حواشى العطار على الخبيصى ان بين الكلية والجزئية الحقيقية تقابل العدم والملكة لان الجزئية منع فرد الاشتراك والكلية عدم المنع كما في السيد على القطب وبينها وبين الجزئية الاضافية تقابل التضايف * فان قلت ذكر بعضهم ان الخلاف بين الشيخ القائل ان الالفاظ موضوعة للصور الذهنية وبين غيره القائل انها موضوعة للمعانى الخارجية انما هو في غير علم الشخص لان الشخص لا يحصل في الذهن * قلت أجاب عنه العطار في حواشيه بأن مرادهم بالصور الذهنية هنا نفس الشئ من حيث هو سواء كان حاصلا في الذهن بنفسه أو بوجه ما فلا ينافي ان الشخص لا يحصل في الذهن * فان قلت قد يلزم من العلم بالجزئي العلم بغيره كما في الاستقراء والتمثيل * قلت هما من لواحق القياس المنطقى فذكرهما

في

في المنطق استطرادى لمناسبتها له على ان الجزئى فيهما لم يستلزم لذاته العلم بغيره بل في الاستقراء بالنظر لمجموع الجزئيات وفي التمثيل بالنظر لعلة الحكم اذا علمت ذلك * فنقول المنطق علم يبحث فيه عن الاعراض الذاتية للمعقولات الثانية باعتبار انطباقها على المعقولات الاولى من حيث نفعها في الايصال الى المجهولات ومن حيث ايصالها اليها أى قواعد كلية يبحث فيها عن ذلك كقولنا الجنس تتوقف عليه التوصيل الى المجهول التصورى والحد المركب من الجنس والفصل يوصل اليه وكقولنا المقدمة الصغرى يتوقف عليها التوصيل الى المجهول التصديقى والقياس المركب من الصغرى والكبرى يوصل اليه تخرج بقولنا للمعقولات الثانية ما عدا المنطق من العلوم وشمل بعض مباحث الحكمة ككون تلك المعقولات موجودة في الذهن أو أمورا اعتبارية وخرج بقولنا من حيث نفعها في الايصال الخ ذلك البعض فانه ليس من حيث التوصيل المذكور بل من حيث معرفتها على ماهى عليه وأما قولنا باعتبار انطباقها الى آخره فلان العوارض المبحوث عنها في المنطق ليست عارضة للمعقولات الثانية من حيث مفهومها الكلى بل عارضة لماصدقات ذلك المفهوم كالجنس والفصل والحملية والشرطية الى غير ذلك والمعقولات الاولى كالحيوان والناطق لاينطبق عليها مفهوم المعقولات الثانية بل ماصدقاته كالجنس فانه يصدق على الحيوان والفصل على الناطق وذلك قرينة على ان المراد بالمعقولات الثانية ماصدقاتها لامفهومها ومن ثم كان التعبير عنها بصيغة الجمع لا المفرد ثم ان العوارض العارضة لتلك الماصدقات ليس البحث عنها باعتبار تلك الماصدقات في أنفسها بل باعتبار ماصدقت عليه تلك الماصدقات وهو المعقولات الاولى كالحيوان والناطق

ثم المتبادر ان الضمير في نفعها يعود الي المعقولات الاولى لانها أقرب مذكور الى الضمير ولانها التي يحصل بها التوصيل في الخارج لان المعرفات والاقيسة المستعملة في العلوم وموادها كلها بنها * فان قلت قد يكون الموصل بالفعل الى المجهول المقصورى من المعقولات الثانية كقولهم في تعريف الجنس هو كل مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة ولاشك أن الجنس الواقع في تعريف الجنس وهو الكلى من المعقولات الثانية وهكذا تعاريف بقية الكليات الخمسة وقد يكون الموصل بالفعل الى المجهول التصديقى من المعقولات الثانية أيضا كقولنا الكلى في تلك التعريف مقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة وكل ما كان كذلك فهو جنس فالكلى جنس * قلت قد يجاب بان هذه من مبادى المنطق فهو متوقف عليها وهى غير متوقفة عليه والمقصود بالذات هو التوصل بما علم من طبائع الموجودات وأحوالها الى المجهول منها ومن أحوالها وان كانت قوانين المنطق مشتملة على ماذكر من مباديه وذلك لانه آلة فيما عداه من العلوم ولا يكون آلة لنفسه وقد يقال الكلى الواقع في مثل هذه المواضع ليس محاذى به طبائع الموجودات كالحيوان والناطق بل معتبر في ذاته فيكون في درجة تلك الطبائع ومن ماصدقات الكلى المحاذى به تلك الطبائع كتعريف التعريف فانه من ماصدقات التعريف ولفظ الكلمة فانه من ماصدقات الكلمة فليس الموصل بالفعل من المعقولات الثانية بل من الاولى وان أبيت ذلك فاجعل الضمير راجعا الى المعقولات الثانية كما هو صريح مانقل عن مير زاهد في حواشى الخبيصى ان المنطق علم يبحث فيه عن العوارض الذاتية للمعقولات الثانية من حيث نفعها في الايصال الى المجهول وكما يدل عليه أكثر عباراتهم سواء كانت

منطبقة

منطبقة على معقولات ثانية أيضا يقع بها التوصيل بالفعل كما مر أو على المعقولات الاولى كما هو أصل المقصود من المنطق * فان قلت اذا كان التوصيل بالفعل لا يكون الا بما انطبقت هي عليه فما معنى اضافة الايصال اليها * قلت العارض للجزئى اذا لم يكن له لخصوصه كان في النفس عارضا لكليه المنطبق عليه وعلى غيره وان كان في الخارج عارضا لجزئيات ذلك الكلى كالضحك لزيد فانه في النفس للانسان وان كان في الخارج لافراده واعترض عليه أكثر المتأخرين بان المنطق قد يبحث فيه عن نفس المعقولات الثانية كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية وغير ذلك لا عن عوارضها فقط وأجيب بانهم أرادوا بالبحث عنها بيان تصوراتها فليس من قبيل المسائل وان أرادوا حملها على أشياء فليس من مسائل المنطق يعنى ان ذلك من قبيل مبادى المنطق لكنه على الاول من قبيل المبادى التصورية لانه تقسيم للموضوع وعلى الثانى من قبيل المبادى التصديقية لان البحث فيه وسيلة لغيره * وأجيب أيضاً بان مثل ذلك وان كان من المعقولات الثانية لكنه محمول على معقولات ثانية أيضا كالكلى فلم ينتقض مذهب المتقدمين وانما يرد عليهم ذلك لو حصروا العوارض المبحوث عنها في هذا العلم في المعقولات الثالثة وما بعدها العارضة للمعقولات الثانية وفيه نظر لان الكلية والجزئية مما اعترضوا به فهذا الجواب لم يسد باب الاعتراض على ان شارح المطالع صرح بالحصر المذكور الا ان يقال قوله كالكلى أى بالنسبة لحمل الذاتية والعرضية وكالمفهوم بالنسبة لحمل الكلية والجزئية وهذه معقولات ثانية باعتبار انطباقها على الاولى وثالثة باعتبار انطباقها على الثانية وعرف المتأخرون المنطق بما لا يرد عليه ذلك فقالوا هو علم يبحث عن الاعراض

الذاتية للتصورات والتصديقات من حيث نفعها في الايصال الى المجهولات والمراد بالتصورات المعلومات التصورية وبالتصديقات كما عبر به بعضهم لادراك تلك المعلومات ولا شك أن المعلومات أعم من كونها من المعقولات الاولى أو من المعقولات الثانية كما صرح به شارح المطالع فالمعقولات الاولى عوارضها من المعقولات الثانية والمعقولات الثانية عوارضها من المعقولات الثالثة وما بعدها وبعض من كتب على ايساغوجى أراد بالمعلومات الاولى وقال انها لا تشمل المعقولات الثانية ورد عليه ان النفع كما يكون بالمعقولات الاولى قد يكون بالثانية كما مر في تعريف الجنس الا ان يجاب بما مر وان البحث في المنطق كما يكون عن عوارض المعقولات الاولى كثيرا ما يكون عن عوارض الثانية وما بعدها الا أن يقال عوارض العوارض لشئ عوارض لذلك الشئ وأما المعقولات الثانية فهى من قبيل المعلومات التصورية دون التصديقية كما يعلم من تتبع الامثلة السابقة وما توهمه بعضهم من ان بعضها من قبيل التصديقية فانما نشأ من اشتباه العارض بالمعروض كما يعلم مما مر أيضاً أفاده محمد أمين في رسالته في جهة الوحدة وخرج بقولهم من حيث نفعها في الايصال ماعدا المنطق من المعلوم وان كانت باحثة عن أحوال تلك المعلومات ككونها قديمة أو حادثة واجبة أو جائزة موجودة في الخارج أو في الذهن الى غير ذلك لان ذلك ليس من حيث نفعها في الايصال الى المجهولات ثم الظاهر انه متعلق بقولهم يبحث لكونه بيانا للاحوال المبحوث عنها هنا من بين أحوال المعلومات أى يبحث عنها من تلك الجهة بأن تكون هى مبدأ البحث عنها أو سببه والتحقيق انه متعلق بالعروض المفهوم من الكلام وانه قيد لموضوع البحث وهو

التصورات

التصووات والتصـديقات ويتميز به الاحوال المبحوث عنها تبعا لتميز الموضوع فيكون المعنى للتصورات والتصديقات التى تعرض لها تلك العوارض من حيث نفعها الخ والقيد مطلق النفع والمبحوث عنه النفع المخصوص فلا يرد ان الحيثية من تتمة الموضوع فلا تكون مبحوثاً عنها أفاد ذلك عبد الحكيم على القطب ويجوز تعلقه بالاعراض أى الاعراض العارضة للمعلومات من تلك الجهة فيكون قيدا في المحمول لان المنطق لا يبحث عن جميع عوارض المعـلومات بل عن عوارضـها من حيث نفعها والضمير في نفعها راجع للتصورات والتصديقات كما أطبقت عليه عباراتهم وهو الظاهر لانها هى التى تقع في المعرفات والاقيسة لا اعراضها وربمـا يجوز رجوعه للاعراض لان لهـا مدخلا في النفع في الايصال وتلك الاعراض كالذاتية والعرضية والجنسية والفصلية العارضة للمعلوم التصورى فانها يتوقف عليها الايصال للمجهول التصـورى والحدية والرسمية العارضين له فان بهما الايصال اليه وكالحملية والشرطية والعكسية والنقيضية العارضة للمعلوم التصديقى فانها يتوقف عليها الايصال للمجهول التصـديقى وككونه من الشكل الاول أو الثانى العارض له فان به الايصال الى مجهول لكن في حاشية قول أحمد على الغفارى وغيره ان الايصال نفسه من العوارض المبحوث عنها في المنطق بل هو المقصود منه بالذات فلا يصح أن تكون العوارض نافعة في الايصال لان منها الايصال * فان قيل ليس في المنطق قضية محمولها الايصال أو مايتوقف عليه الايصال * قلت أجيب بأنه اذا حكم على المعلوم التصورى بأنه ذاتى أو على المعلوم التصديقى بأنه حملية كان في قوة قولنا انه متوقف عليه التوصيل واذا حكم على الاول بأنه حد وعلى الثانى بأنه قياس كان

في قوة قولنا انهما موصلان وعلى هذا القياس على انهم صرحوا في ضروب الاشكال بأن هذا الضرب منتج لكذا من المطالب وهذا منتج لكذا منها والانتاج هو الايصال * وقد يقال ان الايصال لازم لذلك الانتاج وعلى كل حال فلا اشكال والاقرب أن يقال من حيث نفعها في الايصال أو من حيث الايصال نفسه كما مر في التعريف الاول * فان قيل الايصال من العوارض ولا يصح أن يكون الايصال نافعا في الايصال ولا عارضا من حيث الايصال * قلت الذى من العوارض الايصال المخصوص وبه يتحقق مطلق الايصال * وقد يقال المراد من النفع في الايصال صحة الايصال كما قال السيد على القطب ان قيد الموضوع صحة الايصال والمبحوث عنه نفس الايصال فلا اشكال ثم ان هذين التعريفين يفيدان انضباط مسائل المنطق باعتبار موضوعه واشهر تعريفه برسم يفيد انضباطه باعتبار فائدته وهو انه قانون يعرف منه صحيح الفكر وفاسده أى قواعد كلية تنطبق على مسائل جزئية يعرف بسبب ذلك القانون أى بممارسته ومراعاته الصحيح من الفكر وهو الذى يؤدى الى المطلوب والفاسد منه وهو الذى لا يؤدى الى ذلك وهو بمعنى تعريفه بأنه آلة قانونية تعصم مراعاتها الذهن عن الخطا في الفكر والآلة هى الواسطة بين الفاعل والمنفعل فى ايصال أثر فعله اليه والمنطق واسطة بين العالم والمعلوم والقانونية التى هى من القانون وهو القاعدة الكليه والفكر كما تقدم حركة النفس في المعقولات أو ترتيب معلومات للتادى الى مجهول واعتبر بعضهم في القانون أن يكون متوقفاً على وجود جزئياته فخرجت القضايا السالبة لانها تصدق بنفى الموضوع والشرطية لانها لا جزئيات لها أو لا تتوقف على وجود الجزئيات أيضاً ويؤيده

ان

ان العلوم انما يبحث فيها عن العوارض الذاتية وهى لا تسلب عن موضوعاتها وعلى هذا فيكون ذكرها في العلوم القانونية اما على وجه ارجاعها الى الحمليات الموجبة أو على وجه انها لغرض آخر من الاغراض غير الغرض الاصلى من العلوم الذى هو اثبات الاعراض الذاتية لموضوعاتها وبعضهم يجعلها من القانون أيضاً لان تعرف الجزئيات كما يكون بالحمليه الموجبة يكون بغيرها فجمل المدار في القانون على تعرف الجزئيات منه وجزئيات الشرطية تحقق باعتبار تقييدها بكل وضع مخصوص على حدته من اوضاعها وصدقهما بنفى الموضوع لا يضر في اعتبار الثابت منه والفكر عند المتقدمين مجموع حركتين للذهن حركته من المطلوب المشعور به اجمالا الى المعلومات لاجل تحصيل المناسبة للمطلوب ونهايتها حصول تلك المبادى عنده وحركته من المبادى الى المطلوب ونهايتها حصول المطلوب وتلك الحركة الثانية لا تكون الا بترتيب تلك المبادى على وجه يؤدى الى المطلوب فهى التى يحصل بها الايصال بالفعل ولذلك كان الفكر عند المتأخرين هو ترتيب أمور معلومة تصورية أو تصديقية للتادى الى مجهول تصورى أو تصديقى ومثال التعرف بذلك القانون قولنا الحيوان جنس وكل جنس يتوقف عليه الايصال فالحيوان كذلك والحيوان الناطق قول شارح وكل قول شارح موصل الى المطلوب فالحيوان الناطق موصل الى المطلوب وهو الانسان هنا وكقولنا العالم حادث يكون مقدمة في القياس وكل مقدمة فيه يتوقف عليها التوصيل فقولنا العالم حادث كذلك وكقولنا العالم حادث وكل حادث لا بد له من محدث قياس صحيح وكل ما كان كذلك فهو مستلزم للمطلوب فهذا مستلزم للمطلوب

وهو هنا ان العالم لا بد له من محدث ويسمى هذا العلم قانونا لان القانون في اللغة السريانية هو المسطر كما في شرح المطالع والمسطر آلة حسية تقاس عليها الخطوط لتخرج مستقيمة فتستقيم السطور التى تكتب عليها ولا شك ان مسائل هذا الفن قواعد كلية يقاس عليها جزئياتها لتخرج مستقيمة على وجه الصواب وسمى العلم كله قانونا بالافراد لانه لما كان المقصود منه واحدا وهو استقامة الجزئيات صاركأنه قانون واحد وسمى منطقاً لانه يتوصل به الى إستفادة المجهولات وافادتها كما أن المنطق اللفظى يتوصل به الى افادة المعانى واستفادتها وكلام بعضهم كالصريح في أن النطق يطلق لغة على ادراك المعلومات كما يطلق على التلفظ بالاصوات غير ان الاول باطنى والثانى ظاهرى وبالجملة فكما ان الكلام نفسى ولفظى كذلك النطق نفسى ولفظى ومثلهما القول فانه كما يكون لفظياً يكون نفسياً كما صرحوا به في تعريف القضية بأنها قول يحتمل الصدق والكذب فقالوا يجوز أن يراد به الملفوظ والمعقول فالمنطق منقول عن المعنى المصدرى ويجوز انه منقول من اسم المكان لتخيل انه منبع للنطق ومنشأه * وموضوعه عند أهل التحقيق من المتقدمين كما في شرح المطالع المعقولات الثانية المنطبقة على المعقولات الاولى من حيث نفعها في الايصال الى المجهولات أو من حيث انها توصل اليها لان موضوعات مسائله كالذاتى والعرضى والجنس والفصل والحد والرسم والموضوع والمحمول والمقدمة والقياس كلها من المعقولات الثانية لا من المعقولات الاولى وموضوع الفن يجب أن يكون هو موضوع مسائله أو أمرا كليا يصدق عليها والذى يصدق على الموضوعات المذكورة هو المعقولات الثانية لا الاولى فيجب أن تكون هى

موضوع

موضوع الفن لا الاولي * وقال في شرحه أيضاً ان المنطق انما يبحث
عن المعقولات الثالثة وما بعدها لانها هى أحوال المعقولات الثانيـة
واعترض عليه أكثر المتأخرين بأن المنطق يبحث عن نفس المعقولات
الثانية أيضاً كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية ونظائرها فلا تكون
هى موضوعـه ولذلك عدل صاحب الكشف والمصنف يعنى
صاحب المطالع عن طريقة المحققين الا أن موضوعه ما هو أعم فقالا
موضوعه المعلومات التصورية والتصديقية من حيث انها توصل الى
المجهولات كذلك ثم قال وفيه نظر لانهم ان أرادوا بأن المنطق يبحث
عن الكلية والجزئية والذاتية والعرضية انه يبين تصوراتها فهو ليس من
المسائل وان أرادوا التصديق بها للاشياء فهو ليس من المنطق في شئ
اه أى بل من مباديه وأجاب العطار على الخبيصى بأن مثل ذلك وان
كان من المعقولات الثانية لكنه محمول على ما هو من المعقولات الثانية
أيضاً كالكلى فلم ينتقض مذهب المتأخرين اه لكنه لا يجرى في
البحث عن الكلية وتقدم تمام الكلام على هذا المقام في بيان التعريف
ثم قال شارح المطالع على انهم ان عنوا بالمعلومات التصورية والتصديقية
ما صدقتا عليه من الافراد يلزم أن يكون جميع المعرفات والحجج في
سائر العلوم بل جميع المعلومات التى من شأنها الايصال موضوع المنطق
وليس كذلك ضرورة ان المنطق لا يبحث عنها أصلا وان عنوا بهما
مفهوميهما يلزم أن لا يكون المنطق باحثا عن الاعراض الذاتية لهما
لان محمولات مسائله لا تلحقهما من حيث هما هما بل لامر اخص
فان الانقسام الى الجنس والفصل لا يعرض المعلوم التصورى الا من
حيث انه ذاتى والايصال الى الحقيقة يعنى المطلوب بالكنه لا يلحقه الالانه

حد وكذا لانعكاس الى السالبة الضرورية لا يعرض للمعلوم التصديقي الا لانه سالبة ضرورية وانتاج المطالب الاربعة لايلحقه الا من حيث انه مرتب على هيئة الشكل الاول الى غير ذلك وليس لك أن تورد هذا السؤال على المعقولات الثانية فان البحث عن أحوالها من حيث أنها تنطبق على المعقولات الاولى اه وهى لاتنطبق على المعقولات الاولى كالحيوان والناطق وكقولنا كل انسان حيوان باعتبار مفهومها من حيث هي معقولات ثانية بل باعتبار ماصدقها كالجنس فانه ينطبق على الحيوان والفصل على الناطق والحملية فانها تصدق على قولنا كل انسان حيوان ثم انه جرى في انعكاس السالبة الضرورية كنفسها على قول بعضهم لكن بين فساده في شرح الشمسية وقرر انعكاسها الى الدائمة كما فيها وقد يجاب عن الاشكال باختيار الشق الاول والمتعلق وان لم يبحث عن الماصدقات كالحيوان والناطق تفصيلا فقد بحث عنها اجمالا حيث عبر عن كل جملة منها بعنوان اجمالى كالجنس والفصل وبحث عن أحواله ومنه تعرف أحوال جزئياته كما في بحث المسائل وفي رسالة محمد أمين وحاشية قرا خليل عليها ان من جعل الموضوع هو المعلومات جعل الموضوع الذكرى هو المعقولات الثانية حيث جعلها عنوانات عن المعلومات والمعلومات هي المقصودة بالبحث وتلك العنوانات هي آلات لذلك البحث وأما من جعل الموضوع هو المعقولات الثانية فقد جعلها هي المقصودة بالبحث ومنها يسرى الى المعلومات بطريق التبعية * وفي حواشى العطار على الخبيصى عن مير زاهد ينبغى أن يعلم أن المعقول الثانى وهو ما يكون الذهن فقط ظرفا لعروضه على قسمين * الاول أن لا يكون الوجود الذهنى شرطا لعروض كالوجود والشيئية ونحوهما * والثانى أن يكون

شرطاً

شرطاً له كالكلية والجزئية ونظائرهما وموضوع المنطق هو القسم الثاني اه ثم انه على مذهب المتقدمين يكون الموضوع واحدا وحدة حقيقية وعلى مذهب المتأخرين تكون وحدته اعتبارية لانه في نفسه تصورات وتصديقات لكن يصدق عليهما المعلوم أو ما يصح به الايصال الى المجهول كما أفاده محمد أمين في رسالته ويرد على القول بأن موضوعه المعلومات أنه شامل لموضوع الحساب وهو العدد فانه يصدق عليه انه معلوم يتوصل به الى مجهول فان الاربعة مثلا اذا ضربت في نفسها توصل بذلك الى حاصل الضرب واذا قسمت على اثنين توصل بذلك الى نصيب كل منهما منها وهذا يقتضى ان الحساب من المنطق وأجيب بأن البحث في المنطق عن هيئة المعلوم وكيفية ترتيبه الموصلة الى المجهول وفي الحساب عن مادته وطبيعته لا عن هيئته وصورته وفي حواشي العطار على الخبيصى عن عبدالحكيم انهم اتفقوا على أن موضوع المنطق المعقولات الثانية أو المعلومات وان القدماء جعلوا موضوعات مسائله الالفاظ تسهيلا للفهم ولعله من اقامة الدال مقام المدلول اه ملخصا وقال شارح المطالع قد سبق الى بعض الاذهان أن موضوع المنطق الالفاظ من حيث تدل على المعاني وذلك لانهم لما رأوا ان المنطق يقال فيه الحيوان الناطق مثلا قول شارح والجزء الاول جنس والثاني فصل وان مثل قولنا كل ج ب وكل ب ا قياس والقضية الاولى صغرى والاخرى كبرى وهي مركبة من الموضوع والمحمول حسبوا ان هذه الاسماء كلها بأزاء تلك الالفاظ فذهبوا الى أنها هي موضوعه وليس كذلك لان نظر المنطق ليس الا في المعاني المعقولة ورعايته جانب الالفاظ انما هي بالعرض * ومسائله اما أن تكون

باحثة عن أحوال مبادى التصورات الموصلة الى المجهولات التصورية وهى مباحث الكليات الخمس الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام أو عن أحوال التصورات الموصلة الى ذلك وهى مباحث المعرفات واما أن تكون باحثة عن أحوال مبادى التصديقات الموصلة الى المجهولات التصديقية وهى مباحث القضايا وما يتعلق بها أو عن أحوال التصديقات الموصلة الى ذلك وهى مباحث القياس وما يتعلق به وأما ذكر أقسام الدلالة اللفظية ونحوها في هذا الفن فلانها مباد لمسائله يتوقف تعليمها وتعلمها عليها وبعضهم عدها من مسائله وان كانت مبادى لغيرها كما ان بعض ما عداها من مسائله مباد للبعض الآخر وغاية ما هناك ان توقف مقاصد التصورات والتصديقات على مباديها توقف قريب وعلى مباحث الدلالة توقف بعيد وهذا لا يمنع عدها منها وهذا نظير ما تقرر في مسائل الكلام من شمولها لمبادى العقائد وان بعد توقفها عليها كما أشاروا اليه في حواشى المواقف * فان قلت مباحث الدلالة وما معها انما بحث فيها عن عوارض الالفاظ لا عن عوارض المعقولات * قلت هو في قوة البحث عن عوارض المعقولات من حيث دلالة الالفاظ عليها * فان قلت هذه غير حيثية النفع في الايصال * قلت حيثية النفع متوقفة على حيثية الدلالة في مقام التعليم والتعلم من المعلم فكان لها مدخل فيها ولما كان جمعها منه يتوقف على ذلك التكلف جرى الجمهور على جعل مباحث الالفاظ مقدمة لمسائله لا منها ومبحث الدلالة اما مقدمة لمباحث الالفاظ كما أفاده الفنارى على ايساغوجى أو من جملتها * وفائدته معرفة صحيح الفكر من فاسده فيؤخذ بالاول ويجتنب الثانى ويترتب على ذلك عصمة الذهن عن الخطأ

في

في الفكر فانه اذا اختل شرط من شروطه فاما أن لا يفيد أصلا واما ان يفيد غير المطلوب واما أن لا تطرد افادته للمطلوب ولا تلزم بل يكون حصولها اتفاقيا لخصوصية بعض المواد واما اذا راعى ذلك العلم وأتى بالفكر متوفر الشروط لزمت افادته للمطلوب ولم تتخلف ومن فائدته أيضا اكتساب الذهن سرعة الانتقال من المبادى الى المطالب لان درجات الاذهان متفاوتة فمنها ماهو سليم الفطرة مطبوع على الحدة والتوقد فهذا يسهل عليه الانتقال بسرعة وأكثرها مجبول على الكلال مطبوع على السآمة والملال فلا يتيسر له الانتقال الى مطلوبه بسرعة الا بممارسة هذا العلم ومراعاته فهو من بين العلوم آلة لما عداه منها ومنها أيضا معرفة الخطا من الصواب فيما حصل للشخص من العلوم فانه اذا اجتمع عنده جملة منها يرجع عليها بهذا القانون و ينتقد طرق اكتسابها به فيميز قشرها من لبابها وخطاها من صوابها والله الموفق للصواب وفي حواشي العطار على الخبيصى ان المنطق لا يسد باب الخطا لان قاعدته انتهاء المقدمات الى الضروريات وقد يلتبس الوهمى الكاذب بالضرورى ولا يميزه المنطق بل الفطرة الانسانية المجردة عن الوهم وبهذا ضعفت الحاجة الى المنطق اه ملخصا ولا يقال كلامهم صريح في حصر الحاجة اليه في ترتيب المبادى لانا نقول الفطرة المقتدرة على ذلك الترتيب تكفي في التمييز أو نقول المنطق يكفى الطالب مؤنة أعمال الفطرة في الترتيب عند كل طلب فيكون أسرع في الوصول الى المطلوب وفضله أن له شرفا باعتبار قوة أدلته فانها أقوى أدلة العلوم الاسلامية و باعتبار احتياج كثير من الاذهان اليه خصوصا كلما تداعى الزمان وكلت الاذهان ونسبته لما عداه انه مقدمة لجميع العلوم المحتاجة اليه وقد يجعل جزأ من الكلام وكثيرا مايجعل جزأ من الفلسفة بل هى

المقصـودة بوضعه * واسمه المنطق لان به تكمل القوة النطقية وهى القوة العاقلة وكما ان في اللسان نطقا لفظيا كذلك في الجنان نطقاً نفسيا أو لانه يقتدر به على كمال النطق اللفظى ويسمى الميزان والقانون ومعيار العلوم لانه تقـدر به أدلة العلوم وتقاس على قواعده فان انطبقت عليها كانت راجحة عند العقل مقبولة والا كانت ساقطة مردودة فاشـبه الميزان والمقياس الحسين والقانون في اللغة المسطر الذى يقاس به غيره وفي النزهة الطيبة لداود الا كمه ان المعلم سمى المنطق حين اختـرعه بالمسبار يعنى الميزان وواضعه ارسط ويقال ارسطو وارسطاليس وارسطاليس وارسطاطاليس فيحتمل انه شخص واحـد وكثرة العبارات بسبب تصرف العرب في اسمه على عادتهم في كثير من الاسماء الاعجمية كما قيل انه شخص واحد حكيم من أهل اصطخر ويطلق عليه ارسطو وارسطاطاليس وسمعت عن بعض اليونانيين ان الاسم هوارسط وأماطاليس فهو اسم جده ذكر معه دفعا للاشتراك كما يذكر اللقب أو الكنية مع الاسم وقيل ان ذلك الحكيم يسمى ايساغوجى أيضا ويحتمل ان ارسطو غير ارسطاليس فقد رأيت في بعض التواريخ ان ارسطاليس هو ابن نيقوماخوس وهو أخذ عن أفلاطون بن ارسطو وفي شرح رسالة ابن زيدون ان أفلاطون هو الذى أخرج مقاصـد المنطق من القـوة الى الفعل وان تلميذه ارسطاليس هو الذى رتبها ودونها وزاد عليها هذا ولا مانع من وقوع تغاير المسمى والتصرف في الاسم معا و بالجملة فالذى ينسب اليه وضع المنطق هو تلميذ أفلاطون سواء سمى ارسطاليس أو غيره * وحكمه الوجوب العينى ان توقف عليه واجب كذلك كالتوصـل الى عقيدة اسلامية أو دفع شبهة ضلالية والا فالكفائى حتى يتمكن من ذلك لو طولب ثم الجـواز بعـد ذلك وقيل بندبه وحكى عن جمهور

الفقهاء

الفقهاء والمحدثين بحريمه قال السيوطى على عقود الجمان اتفق أكثر المعتبرين خصوصا المحدثين والفقهاء من كل المذاهب خصوصا الشافعية وأهل المغرب على تحريم المنطق وعقوبة المشتغلين به واهانتهم ونص كثير من المحدثين على عدم قبول رواية المشتغل به اه ولعل ذلك في حق من يخاف عليه الضلال وهذا كله اذا اشتمل على القواعد الفلسفية الموقعة في الزيغ عن العقائد الاسلامية والا فلا خلاف في جوازه بل طلبه على ماتقدم وطرق استمداده الادلة العقلية البينة بانفسها أو بالنظر الفطرى وبعض مسائله تستمد من بعض والله أعلم

الخاتمة

اشتهر انه ينبغى للشارع في تحصيل كل علم ان يعرف حكمه شرعا ليكون تحصيله على الوجه الشرعى فيتخلص الشارع فيه من العقاب ان كان جائزا بان ينال الثواب ان كان مطلوبا وطلب معرفة ذلك الحكم يحتمل أن يكون عرفيا كبقية المبادى ويحتمل أن يكون شرعيا لانه تقرر في الشرع انه ينبغى للمكلف معرفة حكم فعله قبل اقدامه عليه كما تقدم في مبادى الفقه ويحتمل الجمع بين الامرين لعدم المنافاة فان قلت الاشتغال بغير العلوم الشرعية التى هى الفقه والحديث والتفسير بدعة وهى مذمومة شرعا قلت يؤخذ من مجموع كلامهم ان البدعة تعتريها الاحكام الخمسة حتى الوجوب قال القسطلانى في أول كتاب العلم من البخارى عد الشيخ عز الدين بن عبد السلام تعلم النحو وحفظ غريب الكتاب والسنة وتدوين أصول الفقه من البدع الواجبة اه على ان حديث الجامع الصغير اعربوا الكلام كى تعربوا القرآن ربما يقتضى طلب تحصيل علم العربية فلا يكون بدعة ويبقى النظر في تحصيل معرفة تلك الاحكام هل يطلب من الشارع فيه معرفة حكمه والمتجه انه لا يطلب من

الشارع في تحصيل تلك المعرفة معرفة حكم ذلك التحصيل والا لطلب منه أيضا معرفة حكم تحصيل تلك المعرفة وهكذا فيلزم الدور والتسلسل * فان قلت تكليفه بمعرفة تلك الاحكام ظاهر ان تيسرت له معرفتها بالتقليد فان لم تمكن الا باستنباط تلك الاحكام من أدلتها فيقال ان لم يتوقف استنباطها على تحصيل ماعدا الفقه من العلوم فتكليفه بمعرفة حكم الاشتغال بها قبل الشروع فيها ظاهر أيضا والا ففيه نظر وكذا في تكليفه معرفة حكم الاشتغال بالفقه قبل الشروع فيه للزوم الدور على كل أما الاول فلان الشروع في تحصيل ماعدا الفقه من العلوم على الوجه الشرعى متوقف على معرفة حكمه وحكمه من جملة أحكام الفقه ومعرفة أحكام الفقه متوقفة على تحصيل ماعداه من العلوم فيكون الشروع في تحصيلها على ذلك الوجه متوقفا على تحصيلها وأما الثانى فلان الشروع في تحصيل الفقه على الوجه الشرعى متوقف على معرفة حكمه وحكمه من جملة أحكام الفقه ومعرفة أحكامه متوقفة على الشروع في تحصيله فيكون الشروع في تحصيله على ذلك الوجه متوقفا على تحصيله قلت وأقوى من ذلك في الاشكال ماتقرر من وجوب معرفة الله تعالى فان تحصيل المعرفة على الوجه الشرعى متوقف على معرفة وجوبها شرعا ومعرفة الوجوب الشرعى متوقفة على معرفة الشارع وهو الله تعالى والذى يظهر في التخلص من ذلك أن يقال ان تحصيل العلوم على الوجه الشرعى ليس متوقفاً على معرفة تلك الاحكام مفصلة على الوجه السابق بل متوقف على معرفة طلب الشارع لها اجمالا وان سلم توقفه على معرفتها مفصلة الى وجوب عينى أو كفائى أوندب الى آخر ما مر فيجوز ان معرفة تلك الاحكام الجزئية المتعلقة بتحصيل العلوم بخصوصها ليست متوقفة على تحصيل ما عداها من العلوم كبقية أحكام

الفقه

الفقه وان كانت من جملة أحكام الفقه بل متوقفة على نظر مخصوص في أدلتها بخصوصها وذلك كأن يقال ان أول ما يعتمد عليه من دلائل الشرع هو المعجزة الدالة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم في دعواه ان الله أرسله لتبليغ الاحكام فاذا أمر بالطاعة علم أن الشارع طلبها منا وهي متوقفة على معرفة الاحكام ومعرفتها متوقفة على معرفة وسائلها وهي تلك العلوم وكل ما توقف عليه المطلوب من جهة الشارع فهو مطلوب من جهته أيضاً وهذا كاف في كونه على الوجه الشرعي بحيث يترتب عليه الثواب ثم اذا حصل تلك العلوم ووقف على تفاصيل الاحكام الشرعية علم أن تحصيله لكل علم من العلوم محكوم عليه بحكم مخصوص من بين تلك الاحكام أو يقال اذا أمرنا بالطاعة في كل أمر يطلبه منا فلا يخلو اما أن يكون ذلك الامر متحتما على كل انسان أو على بعض الناس أو ليس متحتما والطاعة في تلك الامور محكوما عليها بالتحتم ونحوه متوقفة على معرفة ذلك ومعرفته متوقفة على تحصيل العلوم وما توقف عليه الامر المتحتم على كل انسان فهو كذلك أو على بعض الناس فهو كذلك أو غير المتحتم فهو كذلك لان طلب الوسائل في درجة طلب المقاصد فاذا عرف العلوم وعرف أحكام الفقه الكلية عرف أن تلك الاحكام الجزئية التي كان علمها بخصوصها قبل العلوم هي من جملة أحكام الفقه التي حصلها بعد تحصيل العلوم وحاصل الجواب منع توقف الشروع في تحصيل العلوم على الوجه الشرعي على معرفة تلك الاحكام مفصلة أو منع توقف تلك الاحكام على الشروع في تحصيل تلك العلوم ثم ان ظهور المعجزة على يد الرسول صلى الله عليه وسلم في قوة الامر بتصديقه اياه في دعواه ان الله أرسله والتصديق بذلك متوقف على معرفة ان الله موجود وانه يصح ارساله للرسل لما تقرر ان

اثبات الشيء للشيء بالفعل يتوقف على ثبوته في نفسه وصحة ثبوت ذلك الشيء له وما توقف عليه المطلوب فهو مطلوب فمعرفة الله مطلوبة أو متحتمة على ما مر لا يقال ان طلب التصديق بذلك يحصل في الواقع بمجرد دعوى النبي صلى الله عليه وسلم بتلك الدعوى ولا يتوقف على المعجزة ومن صدق بذلك كان تصديقه على الوجه الشرعي بحيث يثاب عليه من قبل الشارع كما في تصديق خديجة وأبي بكر رضي الله عنهما لانا نقول لم يدع الرسالة الا مع ظهور المعجزة وهي أول ما نزل من سورة اقرأ باسم ربك لكن يبقى الكلام فيمن بلغته دعوة ولم تبلغه المعجزة فان الظاهر انه يطلب منه الايمان بالله ورسوله بمجرد بلوغها ويثاب على ذلك ويعاقب على تركه فتكون معرفته تعالى متحتمة عليه من غير أمر من الشارع ولا ما هو في قوة الامر من المعجزة ولعله من ثم قال المعتزلة والماتريدية ان وجوب معرفة الله عقلي وقال السيد على المواقف ان ما يتوقف عليه اثبات التكليف نحو اثبات الصانع وصفاته والنبوات اكتسابي مشكل لانه لو توقف على النظر لم يكن حاصلا قبله ولو لم يكن حاصلا قبله لكلف العبد بتحصيله وتكليفه بتحصيله من تكليف الغافل ومن ثم ذهب بعضهم وهو الجاحظ ومن تبعه على ما قيل الى أن علم ما يتوقف عليه اثبات التكليف ضروري ويمكن أن يقال لما كان لدعوة الاسلام مدخل فيه كان شرعيا بناء على أن الشرع كل ما ورد عن الرسول ولو دعواه ان الله أرسله لا على انه ما ورد عنه بعد ثبوت رسالته المتضمن للايمان بالله ورسوله وغير ذلك من العقائد التي يتوقف عليها التصديق بما يبلغه من الاحكام وقال السيد على المواقف أيضا وجوب المعرفة في نفس الامر يتوقف على ثبوت الشرع في نفس الامر والشرع ثابت في نفس الامر علم المكلف ثبوته أو لم يعلم نظر فيه أو لم ينظر وكذلك الوجوب وليس يلزم من هذا تكليف الغافل لان الغافل من لم يتصور

التكليف

التكليف أصلا بأن لم ينبه عليه كمن لم تبلغه دعوة أو نبه ولم يفهم الخطاب كالصبي والمجنون لامن يتصوره ومن لم يصدق به اه وهو يفيدان وجوب المعرفة شرعاً لايتوقف على بلوغ الامر المفيد لذلك بل على بلوغ التكليف من الشارع ولو لم يصدق به فيكون حاصل الجواب ان تحصيل معرفته تعالي شرعاً لايتوقف على معرفة حكمها وهو الوجوب وان كان حاصلاً في الواقع أو أن بلوغ الدعوة بمنزلة الامر المفيدلوجوب المعرفة لكنه يحتاج الى منع توقف الوجوب الشرعى على معرفة الشارع وهو بعيد وان اشتهر ان الطاعة لاتتوقف على معرفة المطاع ومثلوها بالاشتغال بالمعرفة والقربة تتوقف على معرفة المتقرب اليه فقط والعبادة تتوقف على معرفة المعبود وعلى النية هذا وما تقرر من وجوب معرفة الله تعالى هو مذهب الجمهور والمراد بها الجزم بالعقائد المتعلقة به تعالى عن أدلتها لكنهم اختلفوا فقيل ان ذلك لاجل تحصيل الايمان وقيل انه لاجل الخروج من العصيان والتقليد كاف في الايمان وذهب غير الجمهور الى عدم وجوبها فتكون مندوبة لتكميل اعتقاده وايمانه والمعتمد انها واجبة لاجل الخروج من العصيان فقط فتأمل في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام وبهذا ظهر ما اشتهر بينهم من أن أول الواجبات على الانسان معرفة الله تعالى ثم يجب عليه تحصيل ما عداها من العلوم ثم العمل بها وذلك ان كان لتطلب منافع الدنيا وتجنب مضارها فهو في المرتبة السفلى من مراتب العبادة وان كان طلبا لثواب الآخرة وهربا من عقابها فهو في المرتبة الوسطى التى بنى عليها الشارع أمر التكليف من الوعد والوعيد وان كان بمجرد امتثال لأوامره تعالى وطلبا لرضاه فقط من غير مراعاة مصلحة تعود عليه فهو في المرتبة العليا والتحقيق الذى ترتضيه أرباب الهمم ان طلب منافع الدنيا وتجنب مضارها ساقط عن درجة الاعتبار وان رغب فيه الشارع تارة كما في قوله تعالى واستغفروا

ربكم انه كان غفارا الخ وكما في قوله تعالى ولو أنهم أقاموا التوراة والانجيل الخ وأدنى مراتب العبادة هو العمل طلبا للثواب وهربا من العقاب وهي التي بنى الشارع عليها أمر التكليف وربما شمل الثواب والعقاب المنافع والمضار الدنيوية وأوسطها العمل امتثالا وأعلاها العمل خدمة للذات الاقدس وان لم يكلف عبده بشئ وهذا قريب مما نقله الصبان على الملوى عن المناوى ان مراتب العبادة ثلاث أدناها أن تعبده تعالى طلبا وهربا كما مر وفوقها أن تعبده لتشرف بعبادته والنسبة اليه وأعلاها أن تعبده لكونه الملك وأنت عبده اه وأفاد القسطلانى في شرح قوله عليه الصلاة والسلام الاحسان أن تعبد الله كأنك تراه ان للعبد في عبادته ثلاث مقامات أدناها فعلها مستوفية للشروط فقط وفوقها فعلها مع المراقبة باستحضار ان الله تعالى يراه وأعلاها فعلها مع المشاهدة بأن يكون كأنه يرى الله تعالى اه وهذا هو الدرجة العليا والغاية القصوى وبالجملة فمراتب العبادة تتفاوت بتفاوت المقامات التي يكون فيها العبد كما أشار اليه من لا ينطق عن الهوى بقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وانما لكل امرئ ما نوى والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم

قد تم بعون الله هذا الكتاب الذي حوى من الغرر الدقائق وضبط
شوارد المسائل مع عذوبة اللفظ وجزالة المعنى سهل المنال
بقوة الملك المتعال وذلك الطبع الزاهر والوضع الباهر .
بالمطبعة الحسينية المصرية في أواخر شهر ربيع
الآخر سنة ١٣٢٥ هجريه على صاحبها
أفضل الصلاة وأزكى التحية